ÉTUDES TRADITIONNELLES

61e Année Mars-Avril 1960 N° 358

RENÉ GUÉNON ET LA NOTION D'UNIVERSALITÉ

Quelques lecteurs nous ont fait part de leur surprise de nous voir affirmer, dans notre article *Religion et Initiation* (1), que la perspective universaliste — consistant à admettre la vérité et la validité des différentes formes traditionnelles — n'était pas inhérente à toute organisation initiatique authentique. Nous retrouvons, dans ces observations, le témoignage d'un point de vue dont nous avons déjà eu l'occasion de constater de multiples manifestations. Quelques explications à ce sujet ne seront donc sans doute pas superflues.

Traitant des qualifications initiatiques, René Guénon écrivait « que la qualification essentielle, celle qui domine toutes les autres, est une question d'*horizon intellectuel* plus ou moins étendu ». Certains ont cru comprendre que le meilleur — sinon le seul — témoignage qu'on pouvait donner d'un horizon intellectuel étendu résidait dans la conviction acquise, préalablement à toute initiation, de « l'unité et de l'identité fondamentales de toutes les traditions » (2), les individus convaincus que leur tradition est la seule vraie ou la meilleure étant supposés faire par là la preuve d'un esprit irrémédiablement borné. Si un Occidental, étant donné l'état actuel du milieu où il vit, peut s'imaginer pareille chose, il ne peut en avoir été de même pour Guénon qui vivait en Orient à l'époque où il écrivait ces lignes ; il avait maintes occasions de constater que les

1. *E. T.* de nov.-déc. 1959.
2. *Aperçus sur l'initiation*, ch. XIV.

foqara des nombreuses *turuq* existant au Caire n'étaient pas tous persuadés de l'unité et de l'équivalence principielle des traditions, tout en étant très valablement initiés.

Il est évident que, par « horizon intellectuel plus ou moins étendu », il convient d'entendre une aptitude à assimiler une doctrine traditionnelle plus complètement, plus profondément que n'est capable de le faire la majorité des individus adhérant à la tradition considérée. Nous disons bien : aptitude à assimiler *une* doctrine traditionnelle, et non pas *toutes* les doctrines traditionnelles ; une doctrine traditionnelle mais non pas n'importe laquelle. Supposer le contraire reviendrait à nier la légitimité de la pluralité des traditions, puisque n'importe quel homme suffisamment doué serait capable d'assimiler n'importe laquelle, ou à prétendre que l'aspirant à l'initiation devrait être *déjà* au delà de toute distinction de race, de caste et d'époque, ce qui est évidemment absurde.

En fait, dans une civilisation normale, l'aspirant à l'initiation — qui n'est pas un bébé au berceau ni un enfant en période de croissance, mais un homme plus ou moins jeune — a d'abord reçu l'enseignement dispensé à tous les membres de la collectivité à laquelle il appartient et pratiqué les rites communs à tous et il est nécessairement persuadé — surtout dans les trois traditions à forme monothéiste — que sa tradition représente la Vérité, qu'elle est la seule vraie ou la plus complète, et, en tout cas, la plus efficace pour son salut, ce qui, d'ailleurs, est très généralement exact *pour lui*, quelle que soit cette tradition.

Que l'aspirant à l'initiation, aujourd'hui en Occident, ne soit pas toujours cet homme-là, cela est vrai, mais ce que nous venons de dire de l'homme d'une civilisation traditionnelle suffit à montrer que l'adhésion à la notion d'unité et d'identité fondamentales des traditions ne peut constituer une qualification indispensable pour l'initiation. On oublie aussi qu'une telle notion n'est pas forcément le signe d'un large horizon intellectuel : s'il faut un acte de foi pour

croire en la vérité d'une tradition, acte de foi qu'on rencontre chez les plus humbles, c'est bien aussi un acte de foi de croire à la vérité de toutes les traditions, et qui n'exige pas plus que l'autre des aptitudes intellectuelles suréminentes.

Et, chez la plupart — chez presque tous — ce n'est vraiment rien d'autre qu'un acte de foi. Nous nous excusons de rappeler des vérités aussi élémentaires : pour avoir la conviction personnelle de l'unité des traditions, il faudrait les avoir étudiées toutes, et les avoir étudiées assez profondément pour être en mesure de concilier leurs contradictions apparentes. Et Dieu sait s'il y en a ! Qu'on veuille bien seulement penser à deux traditions pourtant voisines, telles que le Christianisme et l'Islam, considérées par hypothèse comme également vraies, l'une et l'autre dans leur ésotérisme et leur exotérisme, et essayer de retrouver unité et identité fondamentales par delà leurs contradictions formelles sur des questions nullement négligeables, et on se rendra compte de ce que représenterait un tel travail appliqué aux seules traditions encore existantes. Nous craignons fort qu'un individu, même exceptionnellement doué, n'épuise toutes ses forces et toutes ses années avant d'y parvenir. Et ce au détriment de la concentration de ses efforts dans une voie unique qui l'eût pu amener, *entre autres résultats*, non à une connaissance théorique quasi impossible, mais à une conscience *effective* de l'universalité traditionnelle, simple conséquence de l'état spirituel qu'il aurait atteint.

Si la notion d'universalité traditionnelle ne constitue nullement une qualification initiatique — et on peut même légitimement éprouver quelque méfiance à l'égard de certains qui en parlent un peu trop — cela tient aussi, nous l'avons déjà dit ailleurs — au fait qu'une organisation initiatique est toujours liée à une forme traditionnelle et se propose de guider ses membres dans une voie spirituelle bien définie, en ce qui concerne la perspective doctrinale aussi bien que les moyens techniques, les adjuvants de la réalisation spirituelle. Des organisations initiatiques chrétiennes ou

islamiques, par exemple, ayant pour fonction l'enseignement théorique et « pratique » des ésotérismes de ces traditions n'ont point à se préoccuper si les aspirants reconnaissent la vérité du Vêdânta ou du Taoïsme, mais bien de la ferveur de leur foi dans les enseignements du Christ ou dans ceux du Qôran et de leur aptitude à les comprendre et à les réaliser.

Dans ces conditions on pourrait se demander pourquoi Guénon a tant insisté sur cette notion de l'unité et de l'identité fondamentales des traditions, notion dont la révélation publique comporte entre autres risques — l'événement l'a prouvé — celui d'entraîner certains chercheurs à se disperser dans des études sans fin sur les doctrines les plus diverses. Nous avons déjà répondu indirectement à cette question lorsque nous avons montré que l'extériorisation de la doctrine métaphysique, pour tenter d'éveiller les possibilités intellectuelles latentes en Occident à notre époque, ne pouvait être le fait de représentants de l'ésotérisme chrétien(1). Pour que cette extériorisation sous une forme orientale puisse être de quelque utilité pour les Occidentaux — auxquels elle était primitivement et principalement destinée — il fallait bien poser tout d'abord en principe l'unité et l'identité fondamentale des traditions. Cela était de toute nécessité et de plusieurs façons.

L'occidental demeuré chrétien ne pouvait s'assimiler, sans scrupules de conscience, cette doctrine métaphysique sous ses formes orientales, que si on lui donnait l'assurance, que cette doctrine se retrouvait au fond de sa propre tradition, bien qu'elle n'y fit pas l'objet d'un exposé public aussi clair, complet et coordonné. Assurément, il s'agissait là d'une affirmation plus que d'une démonstration, mais si cette affirmation était acceptée, le lecteur se trouvait alors amené à rechercher dans les textes de sa tradition les traces de cette doctrine qu'il lui aurait été, sans l'œuvre guénonienne,

1. Cf. notre article de janv.-févr. 1958, pp. 10-11.

assez difficile de retrouver à partir du seul enseignement théologique courant.

D'autre part, il ne faut pas oublier que, depuis la fin du XVIIIe siècle, les doctrines orientales, plus ou moins déformées, avaient peu à peu pénétré, par des voies diverses, dans la culture européenne. Répandues dans un milieu antérieurement déchristianisé dans une large mesure, elles avaient fini, sous la plume de philosophes et d'historiens des religions, par devenir une machine de guerre supplémentaire contre le Christianisme. Affirmer et faire admettre l'unité et l'identité fondamentales des traditions ruinait cette manœuvre car celui qui pensait trouver la vérité dans les doctrines orientales se trouvait alors obligé de convenir qu'elle était *aussi* dans le Christianisme.

Ainsi l'œuvre de Guénon était pour tout Occidental ayant des préoccupations intellectuelles — qu'il fût antérieurement chrétien ou non — la chance de retrouver la perspective traditionnelle intégrale et normale. Qu'à côté d'un résultat de cette importance, cette œuvre ait été occasion de trouble ou d'erreur pour quelques-uns, c'est là un risque inhérent à toute entreprise humaine, fut-elle hautement inspirée. Il n'y a lieu ni de s'en étonner ni d'en tirer argument contre l'œuvre, mais il n'y a pas lieu non plus de feindre de ne pas s'en apercevoir et de ne pas signaler les écueils quand l'occasion s'en présente. L'un de ceux-ci, nous ne saurions trop y insister, est la dispersion mentale incompatible avec la pénétration profonde d'une tradition.

Certes, Guénon mettant en garde contre le mélange des formes traditionnelles en ce qui concerne les moyens rituels et affirmant la nécessité pour l'initié d'adhérer à une forme déterminée et de s'y tenir strictement, précisait : « Ceci, bien entendu, ne signifie nullement que celui qui est dans ce cas ne doit pas s'efforcer en même temps de comprendre les autres formes aussi complètement et aussi profondément que possible, mais seulement que, pratiquement, il ne doit pas faire usage de moyens rituels ou autres ap-

partenant en propre à plusieurs formes différentes... » (1).

Ce passage peut paraître remettre en question ce que nous venons de dire. En effet, sa rédaction — ce qui est rare chez Guénon — est ambigüe : faut-il comprendre qu'il n'est pas interdit à l'aspirant ou à l'initié virtuel ou à celui qui se trouve encore à un stade peu avancé de réalisation, d'étudier les formes traditionnelles autres que la sienne, ou bien faut-il comprendre qu'il a le « devoir » de se livrer à cette étude ? La deuxième interprétation ne saurait être retenue car il serait contraire à la méthode en usage dans toutes les organisations initiatiques de faire une obligation de l'étude des formes traditionnelles étrangères. Toutefois, si on retient la première interprétation, il faut bien convenir que le texte de Guénon non seulement n'interdit pas cette étude, mais l'encourage.

Pour résoudre cette apparente contradiction, il faut se rappeler que l'œuvre de Guénon ne représente pas uniquement un enseignement spirituel plus ou moins comparable à ceux de Shankara ou de Maître Eckhart : elle vise à intervenir dans la marche de l'humanité en un moment cosmique déterminé. Quand Guénon écrit : « Devant l'aggravation d'un désordre qui se généralise de plus en plus, il y a lieu de faire appel à l'union de toutes les forces spirituelles qui exercent encore une action dans le monde extérieur, en Occident aussi bien qu'en Orient » (2), cela suppose, au moins chez certains dignitaires des différentes formes traditionnelles, une certaine compréhension mutuelle, qui nécessite, pour chacun, une certaine connaissance des formes qui lui étaient originellement étrangères. Que cela soit bon, éminemment souhaitable pour l'humanité, ce n'est pas douteux, mais il ne faut pas en conclure que cette connaissance soit nécessaire pour chaque aspirant à la réalisation spirituelle qui, bien souvent, a assez à faire de s'assimiler les données de sa propre tradition. Seulement, Guénon était bien obligé de

1. *Aperçus sur l'initiation*, ch. VII.
2. *La crise du monde moderne*, 1946, p. 130.

dire tout ce qui pouvait être utile, à la fois pour chaque aspirant en vue de sa propre réalisation spirituelle, et pour les quelques-uns qui se trouveraient un jour en situation de travailler à l'union qu'il préconisait. Il est bien évident d'ailleurs que tout ce qu'il a écrit n'est pas utilisable — à qualifications intellectuelles égales — par tous ses lecteurs. Par contre — et c'est un des caractères de cette œuvre unique — chacun peut y trouver une lumière pour sa propre situation.

Deux motifs nous ont incité à écrire ce qui précède. Tout d'abord, nous avons l'occasion de constater fréquemment, chez des lecteurs de Guénon, une dispersion à laquelle ils se croient encouragés par l'œuvre même de ce dernier. Aussi avons-nous tenu à rappeler une fois de plus que, s'il est vrai, qu'une connaissance théorique fort étendue et inébranlable soit nécessaire avant d'aborder la moindre tentative de réalisation, cette connaissance est avant tout la connaissance de la forme traditionnelle à laquelle chacun appartient, le reste étant, le cas échéant, par surcroît. D'autre part, nous avons voulu mettre en garde contre l'erreur consistant à penser que toute organisation initiatique non dégénérée doit « professer » ou enseigner l'unité et l'identité fondamentales des traditions. Ceux qui pensent ainsi risquent fort, tant en Orient qu'en Occident, de manquer par là l'occasion d'obtenir un rattachement authentique.

Par contre, des affirmations d'universalité ne sont pas nécessairement le témoignage d'une orthodoxie traditionnelle. Nous en avons des exemples particulièrement nets dans une publication inspirée par une organisation d'origine hindoue où on rappelait récemment que Râmakrishna respectait toutes les religions « car il savait que chacune d'elles est l'expression de l'unique religion éternelle », ce qui serait fort bien si d'autres textes ne tendaient pas à détourner de toute tradition définie : « Ne vous attachez pas aux doctrines, ne vous attachez pas aux dogmes, ni aux sectes, ni aux églises, car ces détails vous feraient oublier l'essentiel : la

spiritualité qui réside dans le cœur de chaque homme. Prenez d'abord conscience de cette réalité spirituelle, et ne critiquez personne, car il n'est pas de doctrine qui ne renferme quelque vérité. Montrez, par votre vie même, que la religion, avant d'être formulée en crédo, doit se fonder sur une réalisation effective ».

Et il paraît que c'est là « un enseignement qui convient particulièrement aux hommes de notre époque ». Nous croyons certes qu'il est susceptible de plaire à beaucoup d'entre eux parce que cela ne les engage pas à grand-chose. Mais si les doctrines et les églises ne sont que des « détails » dont il n'y a pas lieu de se préoccuper, où l'homme trouvera-t-il la direction intellectuelle et les rites pour atteindre la réalisation effective ? On souhaite, nous dit-on encore, « voir les hommes confronter leurs doutes et leurs certitudes » ; sans doctrines, ils n'auront que leurs doutes à confronter.

Enfin, si on se défend de vouloir indianiser les pays occidentaux — et comment pourrait-on y prétendre après ce qu'on vient de lire ? — on ne se prive pas de reprocher aux peuples d'Occident de s'être attachés exclusivement « aux formes extérieures de la religion et au problème du salut », comme s'il y avait une autre attitude légitime possible pour l'immense majorité des hommes. Estime-t-on que le monde s'est amélioré depuis que les Occidentaux, en nombre considérable, ont cessé d'être attachés aux formes extérieures de leur religion et à leur salut ? Pourquoi, en si bon chemin, ne pas souhaiter la disparition de ces formes extérieures dans lesquelles on voit la source de tous les maux, ce qui laisserait la place libre à cette « religion de l'avenir » qu'on nous annonce ?

Assurément les exclusivismes les plus agressifs nous apparaissent, du point de vue spirituel, des maux anodins à côté de cette prétendue universalité, qui est exactement la caricature de celle dont René Guénon fut l'interprête.

JEAN REYOR.

GÉNÉRALITÉS SUR LE KORAN

Pour l'orthodoxie musulmane, le Koran se présente, non seulement comme la Parole incréée de Dieu, — s'exprimant toutefois au travers d'éléments créés, tels les mots, les sons, les lettres, — mais aussi le modèle par excellence de la perfection du langage ; vu du dehors, ce livre apparait pourtant, à part le dernier quart environ dont la forme est hautement poétique, — mais sans être de la poésie, — comme un assemblage plus ou moins incohérent, et parfois inintelligible de prime abord, de sentences et de récits ; le lecteur non averti, qu'il lise le texte dans une traduction ou en arabe, se heurte aux obscurités, aux répétitions, aux tautologies, et aussi, dans la plupart des longues sourates, à une sorte de sécheresse, sans avoir au moins la « consolation sensible » de la beauté sonore qui se dégage de la lecture rituelle et psalmodiée. Mais ce sont là des difficultés qu'on rencontre à un degré ou à un autre dans la plupart des Ecritures sacrées (1) ; l'apparente incohérence de ces textes (2) — tel le « Cantique des Cantiques » ou certains passages de saint Paul — a toujours la même cause, à savoir la disproportion incommensurable entre l'Esprit

1. Il y a deux principaux modes ou degrés d'inspiration, — l'un direct et l'autre indirect, — représentés, dans le Nouveau Testament, par les paroles du Christ et l'Apocalypse pour ce qui est du premier mode, et par les récits évangéliques et les Epîtres pour ce qui est du second. Le Judaïsme exprime cette différence en comparant l'inspiration de Moïse à un miroir lumineux et celle des autres Prophètes à un miroir obscur. Parmi les livres hindous, les textes d'inspiration secondaire (*smriti*) sont en général plus accessibles et d'apparence plus homogène que le *Veda*, qui relève de l'inspiration directe (*shruti*), ce qui montre que l'intelligibilité immédiate et la beauté facilement saisissable d'un texte ne sont nullement des critères d'inspiration, ou de degré d'inspiration.

2. C'est cette surface d' « incohérence » du langage koranique — et non la grammaire ou la syntaxe — qu'un poète arabe a cru devoir blâmer. Le style des Livres révélés est toujours normatif. Goethe a fort bien caractérisé l'allure des textes sacrés : « Ton chant tourne comme la voûte céleste, l'origine et la fin étant toujours identiques » (*Westöstlicher Divan.*).

d'une part et les ressources limitées du langage humain, d'autre part : c'est comme si le langage coagulé et pauvre des mortels se brisait, sous la formidable pression de la Parole céleste, en mille morceaux, ou comme si Dieu, pour exprimer mille vérités, ne disposait que d'une dizaine de mots, ce qui l'obligerait à des allusions lourdes de sens, à des ellipses, des raccourcis, des synthèses symboliques. Une Ecriture sacrée, — et n'oublions pas que pour le *Christianisme*, cette Ecriture n'est pas le seul Evangile, mais la Bible entière avec toutes ses énigmes et ses apparences de scandale, — une Ecriture sacrée, disons-nous, est une totalité, elle est une image diversifiée de l'Etre, diversifiée et transfigurée en vue du réceptable humain ; c'est une lumière qui veut se rendre visible à l'argile, ou qui veut prendre la forme de celle-ci ; ou encore, c'est une vérité qui, devant s'adresser à des êtres faits d'argile ou d'ignorance, n'a pas d'autre moyen d'expression que la substance même de l'erreur naturelle dont notre âme est faite (1).

« Dieu parle brièvement », comme disent les Rabbins, et cela aussi explique les ellipses audacieuses, incompréhensibles au premier abord, de même que les superpositions de sens, que l'on rencontre dans les Révélations (2) ; en outre, et c'est là un principe fort important : la vérité est, pour Dieu, dans l'efficacité spirituelle ou sociale de la parole ou du symbole, non dans l'exactitude de fait quand celle-ci est psychologiquement inopérante ou même nocive ; Dieu veut sauver avant de renseigner, il vise la sagesse et l'immortalité et non le savoir extérieur, voire la curiosité. Le Christ appela son corps « le Temple », ce qui peut étonner quand on pense que ce mot désignait *a priori*, et apparem-

1. Jalâl ed-Dîn Rûmî dit dans son *Kitâb Gîh's mâ Gîh* : « Le Koran est comme une jeune mariée : même si tu essaies d'enlever son voile, elle ne se montrera pas à toi. Si tu discutes le Koran, tu ne découvriras rien, et aucune joie ne te parviendra. C'est parce que tu as essayé d'enlever le voile, que le Koran se refuse à toi ; en employant la ruse et se faisant laid et indésirable à tes yeux, il te dit : *Je ne suis pas celui que tu aimes.* Il peut donc se montrer sous n'importe quel jour ».

2. Par exemple, la Bhagavadgîtâ peut se lire suivant sept sens différents.

ment avec plus de raison, un édifice en pierre ; mais le Temple en pierre était beaucoup moins que le Christ le réceptacle du Dieu vivant — puisque le Christ était venu — et en réalité, le mot « Temple » revenait avec plus de raison au Christ qu'à l'édifice fait de mains d'hommes ; nous dirons même que le Temple, celui de Salomon comme celui d'Hérode, était l'image du corps du Christ, la succession temporelle n'intervenant pas pour Dieu ; c'est ainsi que les Ecritures sacrées déplacent parfois des mots et même des faits en fonction d'une vérité concrète qui échappe aux hommes. Mais il n'y a pas que les difficultés intrinsèques des Livres révélés, il y a aussi leur éloignement dans le temps et les différences de mentalité suivant les époques, ou disons l'inégalité qualitative des phases du cycle humain ; le langage était autre à l'origine — qu'il s'agisse de l'époque des *Rishis* ou de celle de Mohammed — que de nos jours, les mots n'étaient pas usés, ils contenaient infiniment plus que ce que nous pouvons deviner ; bien des choses qui étaient évidentes pour le lecteur antique pouvaient être passées sous silence, mais devaient être explicitées — et non « surajoutées » — par la suite.

Un texte sacré, avec ses apparentes contradictions et ses obscurités, a quelque chose d'une mosaïque, parfois d'un anagramme ; mais il suffit de consulter les commentaires orthodoxes — donc divinement guidés — pour apprendre avec quelle intention telle affirmation a été faite et sous quel rapport elle est valable, ou quels sont les sous-entendus permettant de joindre les éléments à première vue disparates du discours. Les commentaires sont issus de la tradition orale accompagnant la Révélation dès l'origine, ou ils sont issus par inspiration de la même source surnaturelle ; leur rôle sera donc, non seulement d'intercaler les parties manquantes, mais implicites du discours et de préciser sous quel rapport ou dans quel sens telle chose doit s'entendre, mais aussi d'expliquer les divers symbolismes qui sont souvent simultanés et superposés ; bref, les commentaires font

providentiellement partie de la tradition, ils sont comme la sève de sa continuité, même si leur mise par écrit ou, le cas échéant, leur remanifestation après quelque interruption, est plus ou moins tardive, selon ce qu'exigent les périodes historiques. « L'encre des savants (de la Loi ou de l'Esprit) est comme le sang des martyrs », a dit le Prophète, ce qui indique le rôle capital, dans tout cosmos traditionnel, des commentateurs orthodoxes (1).

D'après la tradition juive, ce n'est pas le mot-à-mot des Ecritures saintes, mais uniquement leurs commentaires orthodoxes qui font force de loi ; la Thora est « fermée », elle ne se livre pas elle-même ; ce sont les sages qui l' « ouvrent » ; c'est la nature même de la Thora qui exige dès l'origine le commentaire, la Mischna. On dit que celle-ci a été donnée dans le Tabernacle, lorsque Josué la transmit au Sanhédrin ; celui-ci a été consacré par là même, il est donc institué par Dieu, comme la Thora et ensemble avec elle. Et ceci est important : le commentaire oral, que Moïse avait reçu au Sinaï et transmis à Josué, s'est perdu en partie et a dû être reconstitué par les sages sur la base de la Thora ; ceci montre bien que la gnose comporte une continuité à la fois « horizontale » et « verticale », ou plutôt, qu'elle accompagne la Loi écrite d'une manière à la fois « horizontale » et continue, et « verticale » et discontinue ; les secrets sont passés de mains en mains, mais l'étincelle peut toujours jaillir du seul contact avec le Texte révélé, en fonction de tel réceptacle humain et des impondérables de l'Esprit-Saint. On dit aussi que Dieu donna la Thora pendant le jour, et la Mischna pendant la nuit (2) ; ou encore, que la Thora est infinie en elle-même, tandis que la Mischna est inépuisable par son mouvement dans le temps ; nous ajouterons que la Thora est comme l'océan, qui est statique et inépuisable, et la Mischna comme un fleuve, qui est tou-

1. Dans l' « exégèse » moderne, ce sont les textes qui sont les martyrs.
2. Le lecteur se rappellera ici que Nicodème vint trouver le Christ pendant la nuit, ce qui comporte une référence à l'ésotérisme ou à la gnose.

jours en mouvement. Tout ceci s'applique, *mutatis mutandis*, à toute Révélation, et notamment aussi à l'Islam.

Pour ce qui est de ce dernier, ou plutôt de son ésotérisme, nous avons entendu en sa faveur l'argument suivant : s'il y a nécessairement des autorités pour la Foi (*îmân*) et la Loi (*islâm*), il doit y en avoir également pour la Voie (*ihsân*), et ces autorités ne sont autres que les Soufis et leurs représentants qualifiés ; la nécessité logique même d'autorités pour ce troisième domaine — que les « théologiens de l'extérieur » (*'ulamâ ezh-zhâhir*) sont obligés d'admettre sans pouvoir l'expliquer — est une des preuves de la légitimité du Soufisme, de ces doctrines et des ses méthodes, et aussi de ses organisations et de ses maîtres.

Ces considérations sur les Livres sacrés nous amènent à définir quelque peu cet épithète de « sacré » lui-même : est sacré ce qui, premièrement se rattache à l'ordre transcendant, deuxièmement possède un caractère d'absolue certitude, et troisièmement échappe à la compréhension et au contrôle de l'esprit humain ordinaire. Représentons-nous un arbre dont les feuilles, n'ayant aucune connaissance directe de la racine, discuteraient sur la question de savoir si celle-ci existe ou non, ou quelle est sa forme, dans l'affirmative ; si alors une voix émanant de la racine pouvait leur dire que la racine existe et que sa forme est telle, ce message serait sacré. Le sacré, c'est la présence du centre dans la périphérie, de l'immuable dans le mouvement ; la dignité en est essentiellement une expression, car dans la dignité aussi, le centre se manifeste à l'extérieur ; le cœur transparaît dans les gestes. Le sacré introduit dans les relativités une qualité d'absolu, il confère à des choses périssables une texture d'éternité.

* * *

Pour comprendre toute la portée du Koran, il faut prendre en considération trois choses : son contenu doctrinal, que nous trouvons explicité dans les grands traités canoniques

de l'Islam, tels ceux d'Abû Hanifah et d'Et-Tahâwî ; son contenu narratif, qui retrace toutes les vicissitudes de l'âme sa magie divine, c'est-à-dire sa puissance mystérieuse et en un sens miraculeuse ; ces sources de sagesse métaphysique et eschatologique, de psychologie initiatique et de puissance théurgique, se cachent sous le voile de mots haletants qui souvent s'entrechoquent, d'images de cristal et de feu, mais aussi de discours aux rythmes majestueux, tissés de toutes les fibres de la condition humaine.

La Révélation, dans l'Islam, — comme d'ailleurs dans le Judaïsme, — se réfère essentiellement au symbolisme du livre : tout l'Univers est un livre dont les lettres sont les éléments cosmiques — les Bouddhistes diraient les *dharmas* — lesquels produisent, par leurs innombrables combinaisons et sous l'influence des Idées divines, les mondes, les êtres et les choses ; les mots et les phrases du livre sont les manifestations des possibilités créatrices, les mots sous le rapport du contenu et les phrases sous celui du contenant ; la phrase est en effet comme un espace — ou comme une durée — comportant une série prédestinée de compossibles et constituant ce que nous pouvons appeler un « plan divin ». Ce symbolisme du livre se distingue de celui de la parole par son caractère statique : la parole se situe en effet dans la durée et implique la répétition, tandis que le livre contient les affirmations en mode simultané ; il y en a lui un certain nivellement, toutes les lettres étant pareilles, et cela est du reste bien caractéristique de la perspective de l'Islam. Seulement, cette perspective — comme celle de la Thora — comporte aussi le symbolisme de la parole : mais celle-ci s'identifie alors à l'origine ; Dieu parle, et sa Parole se cristallise sous forme de Livre. Cette cristallisation a évidemment son prototype en Dieu, si bien qu'on peut affirmer que la « Parole » et le « Livre » sont deux côtés de l'Etre pur, qui est le Principe à la fois créateur et révélateur ; on dit cependant que le Koran est la Parole de Dieu, et non que la Parole procède du Koran ou du Livre.

Tout d'abord, la « Parole » est l'Etre en tant qu'Acte éternel du Sur-Etre, de l'Essence divine (1) ; mais en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, l'Etre est le « Livre ». Ensuite, sur le plan de l'Etre même, la Parole — ou le Calame, suivant une autre image (2) — est l'Acte créateur, tandis que le Livre est la Substance créatrice (3) ; il y a là un rapport avec la *Natura naturans* et la *Natura naturata*, au sens le plus élevé dont ces concepts sont susceptibles. Enfin, sur le plan de l'Existence — de la Manifestation si l'on veut — la Parole est l' « Esprit divin », l'Intellect central et universel qui effectue et perpétue, « par délégation » en quelque sorte, le miracle de la création ; le Livre, c'est alors l'ensemble des possibilités « cristallisées », le monde innombrable des créatures. La « Parole », c'est donc l'aspect de simplicité « dynamique » ou d' « acte » simple ; le « Livre », c'est l'aspect de complexité « statique » ou d' « être » différencié.

Ou encore : Dieu a créé le monde comme un Livre, et sa Révélation est descendue dans le monde sous forme de Livre ; mais l'homme doit entendre dans la Création la Parole divine, et il doit remonter vers Dieu par la Parole ; Dieu est devenu Livre pour l'homme, et l'homme doit devenir Parole pour Dieu ; l'homme est un « livre » par sa multiplicité microcosmique et son état de coagulation existentielle, tandis que Dieu, envisagé sous ce rapport, est pure Parole par son Unité métacosmique et sa pure « activité » principielle.

* * *

Le contenu le plus apparent du Koran est fait, non d'exposés doctrinaux, mais de récits historiques et symboliques et de peintures eschatologiques ; la doctrine pure se détache de

1. La *Gottheit* ou l'*Urgrund* de la doctrine eckhartienne.
2. Cf. à ce sujet le chap. *En-Nûr* dans notre livre *L'œil du cœur.*
3. La divine *Prakriti*, selon la doctrine hindoue.

ces deux genres de tableaux, elle y est comme enchassée. Abstraction faite de la majesté du texte arabe et de ses résonances quasi magiques, on pourrait se lasser du contenu si on ne savait pas qu'il nous concerne d'une façon tout à fait directe, c'est-à-dire que les « mécréants » (*kâfirûn*), les « associateurs » de fausses divinités à Dieu (*mushrikûn*) et les hypocrites (*munâfiqûn*) sont en nous-mêmes ; que les Prophètes représentent notre intellect et notre conscience ; que toutes les histoires koraniques se déroulent presque journellement dans notre âme ; que la Mecque est notre cœur ; que la dîme, le jeûne, le pèlerinage, la guerre sainte, sont autant de vertus, secrètes ou ouvertes, ou autant d'attitudes contemplatives.

Parallèlement à cette interprétation microcosmique et alchimique, il y a l'interprétation extérieure, concernant les phénomènes du monde qui nous entoure. Le Koran, c'est le monde, externe aussi bien qu'interne et toujours rattaché à Dieu sous le double rapport de l'origine et de la fin ; mais ce monde, ou ces deux mondes, présentent des fissures annonciatrices de mort ou de destruction, ou plus précisément de transformation, et c'est là ce que nous enseignent les sourates apocalyptiques et eschatologiques ; tout ce qui concerne le monde, nous concerne, et inversement. Ces sourates nous transmettent une image multiple et saisissante de la fragilité de notre condition terrestre et de la matière, puis de la résorption fatale de l'espace et des éléments dans la substance invisible du cosmos causal ; c'est l'effondrement du monde visible vers l'immatériel, — un effondrement « vers l'intérieur », ou « vers le haut », pour paraphraser une expression de saint Augustin, — et c'est aussi la confrontation des humains, arrachés à la terre, avec la fulgurante réalité de l'Infini.

Le Koran présente, par ses « surfaces », une cosmologie traitant des phénomènes et de leur finalité, et par ses « arêtes », une métaphysique du Réel et de l'irréel.

* * *

Une des raisons pour lesquelles les Occidentaux ont de la peine à apprécier le Koran, et ont même maintes fois posé la question de savoir si ce livre contient ou non les prémices d'une vie spirituelle, réside dans le fait qu'ils cherchent dans un texte un sens pleinement exprimé et immédiatement intelligible, tandis que les Sémites — et les Orientaux en général — sont épris de symbolisme verbal et lisent « en profondeur » : la phrase révélée est un alignement de symboles dont les étincelles jaillissent à mesure que le lecteur pénètre la géométrie spirituelle des mots ; ceux-ci sont des points de repère en vue d'une doctrine inépuisable ; le sens implicite est tout, les obscurité du mot-à-mot sont des voiles qui marquent la majesté du contenu. Mais même sans tenir compte de la structure sybilline d'un grand nombre de sentences sacrées, nous dirons que l'Oriental tire beaucoup de choses de peu de mots : quand par exemple le Koran rappelle que « l'au-delà vaut mieux pour vous que l'ici-bas », ou que « la vie terrestre n'est qu'un jeu », ou qu'il affirme : « Vous avez dans vos femmes et vos enfants un ennemi », ou encore : « Dis : *Allâh* ! puis laisse-les à leurs vains jeux », — ou enfin, quand il promet le Paradis à « celui qui aura craint la station de son Seigneur et aura refusé à son âme le désir », — quand le Koran parle ainsi, il s'en dégage pour le Musulman toute une doctrine ascétique et mystique, aussi pénétrante et complète que n'importe quelle autre spiritualité digne de ce nom.

L'homme seul possède le don de la parole, car lui seul, parmi toutes les créatures terrestres, est « fait à l'image de Dieu » d'une façon directe et totale ; et comme c'est en vertu de cette ressemblance — pourvu qu'elle soit mise en valeur par les moyens appropriés — que l'homme est sauvé, donc en vertu de l'intelligence objective (1), de la volonté libre

1. Objectivité qui a permis à Adam de « nommer » toutes choses et toutes créatures, ou en d'autres termes, qui permet à l'homme de connaître les

et de la parole véridique, articulée ou non, on comprendra sans peine le rôle capital que jouent dans la vie du Musulman ces paroles par excellence que sont les versets du Koran; ils sont, non seulement des sentences transmettant des pensées, mais en quelque sorte des êtres, des puissances, des talismans ; l'âme du *muslim* est comme tissée de formules sacrées, c'est en elles qu'il travaille et qu'il se repose, qu'il vit et qu'il meurt.

Il est plausible que l'imagerie koranique s'inspire surtout de luttes ; l'Islam est né dans une atmosphère de lutte ; l'âme en quête de Dieu doit lutter. L'Islam n'a pas inventé la lutte ; le monde est un déséquilibre constant, car vivre, c'est lutter. Mais cette lutte n'est qu'un aspect du monde, elle s'évanouit avec le niveau auquel elle appartient ; aussi tout le Koran est-il pénétré d'un ton de puissante sérénité. Psychologiquement, on dira que la combattivité du Musulman est contrebalancée par le fatalisme ; dans la vie spirituelle, la « guerre sainte » de l'esprit contre l'âme séductrice (*en-nafs el-'ammârah*) est dépassée et transfigurée par la paix en Dieu, par la conscience de l'Absolu ; c'est comme si, en dernière analyse, ce n'était plus nous-mêmes qui luttions, ce qui nous ramène à la symbiose « combat-connaissance » de la *Bhagavadgîta* et aussi à certains aspects de l'art chevaleresque dans le *Zen*. Pratiquer l'Islam, à quelque niveau que ce soit, c'est se reposer dans l'effort ; l'Islam, c'est la voie de l'équilibre, et de la lumière se posant sur l'équilibre.

Si le Koran contient des éléments de polémique concernant le Christianisme, et à plus forte raison le Judaïsme, c'est parce que l'Islam est venu après ces religions, ce qui signifie qu'il était obligé — le point de vue formel ou exotérique étant ce qu'il est — de se présenter comme une amélioration de ce qui l'a précédé en d'autres termes, le Koran énonce une perspective qui permet de « dépasser »

objets, les plantes et les animaux, alors qu'eux ne le connaissent pas ; mais le contenu par excellence de cette intelligence est l'Absolu ; qui peut le plus, peut le moins, et c'est parce que l'homme peut connaître Dieu qu'il connaît le monde. L'intelligence humaine est à sa manière une « preuve de Dieu ».

certains aspects formels des deux monothéismes plus anciens. Nous voyons un fait analogue, non seulement dans la position du Christianisme à l'égard du Judaïsme, — où la chose va de soi en raison de l'idée messianique, — mais aussi dans l'attitude du Bouddhisme à l'égard du Brahmanisme ; ici encore, la postériorité temporelle coïncide avec une perspective, non pas intrinsèquement, mais symboliquement supérieure, ce dont la tradition apparemment dépassée n'a de toute évidence pas à tenir compte, puisque chaque perspective est un univers pour soi — donc un centre et une mesure — et qu'elle contient à sa façon tout point de vue valable. Par la logique des choses, la tradition postérieure est « condamnée » à l'attitude symbolique de supériorité (1), sous peine d'inexistence, si l'on peut dire ; mais il y a aussi un symbolisme positif de l'antériorité, et à cet égard la tradition nouvelle — et finale à son propre point de vue — doit incarner « ce qui était avant » ou « ce qui a toujours été » ; sa nouveauté — ou sa gloire — est par conséquent son absolue « antériorité ».

FRITHJOF SCHUON.

1. Nous n'entendons pas trancher ici la question de savoir dans quelle mesure cette attitude peut être plus que « symbolique » dans tel cas déterminé, l'équivalence dans l'ordre phénoménal étant de toutes manières, approximative, à moins de la définir par rapport à une finalité toujours identique.

A PROPOS DE LA CLEF DE VOUTE MACONNAISE AU LION BIBLIOPHORE

Louis Charbonneau-Lassay, dans la dernière partie de l'étude qu'il consacra naguère à la clef de voûte du narthex de Saint-Vincent de Mâcon (1), interprétait savamment les quatre masques cantonnant le Lion bibliophore comme symbolisant tout d'abord « *les Quatre Vents* ». Ayant eu la chance de disposer de l'excellente photographie de cette clef de voûte reproduite dans le précédent Numéro des « *Etudes Traditionnelles* » — chance que n'eut pas Louis Charbonneau-Lassay — nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt d'entrer dans quelques autres détails au sujet de ces figures et d'en approfondir le symbolisme, ce qui, de surcroît, nous permettra peut-être de préciser encore le sens global de cette œuvre si drue du plus bel âge roman.

Ce qui, en premier lieu, nous a incité à semblable recherche, c'est l'évidente disparité d'aspect et d'expression de ces quatre masques. Que nous sommes loin des angelots joufflus, se ressemblant comme quatre gouttes d'eau, et soufflant d'un même cœur, que nous présente à tant d'exemplaires l'art abâtardi des âges de décadence ! Chaque visage, ici, a ses traits propres, que le sculpteur a su faire ressortir avec une science consommée, et qui caractérisent un « type » humain déterminé.

Avant toute autre considération, notons que trois de ces masques sont imberbes, alors que le quatrième porte une barbe de patriarche. Faut-il voir là simple fantaisie d'arti-

1. Cette étude a été reproduite dans le N° 357 des *Etudes Traditionnelles* (Janv.-févr. 1960).

san ? Certainement pas, car on peut faire la même constatation dans nombre de sanctuaires, tant romans que gothiques ; et cela est d'ailleurs conforme aux enseignements consignés dans ces Sommes médiévales que constituent le « *Speculum Ecclesiae* » d'Honorius d'Autun et les autres grands « *Miroirs* » encyclopédiques du XII[e] au XIV[e] siècle, enseignements dont Dürer, au début du XVI[e] siècle, se fait encore l'écho.

Dans tous les cas analogues à celui de notre clef de voûte, le visage à barbe de fleuve est celui de *Borée* — ou *Aquilon* —, le Vent du Nord ; dans tous aussi, chaque masque présente les mêmes traits, trahissant le même tempérament ; et, comme nous l'allons établir, c'est bien des « *tempéraments* » au sens strictement *hippocratique* qu'il s'agit ici.

Il n'est besoin que d'un coup d'œil à la photographie précédemment publiée pour reconnaître, en effet, dans le long visage, soucieux et grave, du vieillard à ample barbe, les traits caractéristiques du *tempérament mélancolique*, et, dans l'aimable face épanouie, tout empreinte d'exubérante gaieté, qui apparaît au-dessus de la tête du lion, ceux du *tempérament sanguin*. De même, le masque tendu, impérieux, pétri de passion et d'opiniâtreté, dont la bouche paraît prête à proférer un ordre sans réplique ou un cri de colère, et au-dessus duquel le Lion élève le Livre, est la parfaite image du *tempérament bilieux*, tandis que, au dessous de la croupe léonine, le visage aux formes arrondies devait, avant que sa bouche et sa mâchoire ne fussent gravement mutilées, refléter la dominante statique propre au *tempérament flegmatique*.

Or, dans les « *Miroirs* » médiévaux déjà cités, nous trouvons des indications exactement convergentes, relativement aux traits sous lesquels il convient de figurer « *les Quatre Vents* ». Bien mieux ; il existe, parmi les bois de Dürer une composition, intitulée par lui « *Philosophia* » (2), aux

2. Au centre de cette œuvre fort complexe, datée de 1502, sur laquelle nous ne pouvons nous étendre ici, trône « la Philosophie », évoquée sous les traits d'une jeune reine, couronne en tête et sceptre en main. Elle porte en sa dextre trois livres. Devant elle, dans l'axe de la gravure, une sorte

quatre angles de laquelle ce maître a gravé les masques des Vents, en les accompagnant de leurs symboles traditionnels figurés et d'une légende précisant en trois mots, pour chacun d'eux, son nom et ses correspondances « élémentaire » et « tempéramentale ». Nous allons nous efforcer de donner, de cesensembles symboliques, une idée assez nette, non sans en rapprocher ce que la mythologie nous dit, d'autre part, du « Vent » correspondant.

Boreas est représenté par Dürer sous l'aspect d'un vieillard chenu, ridé, à l'épaisse barbe blanche, le regard levé vers les cieux, et au-dessus duquel pendent des stalactites de glace ; ces dernières paraissent adhérer à une guirlande de feuilles de chêne portant encore nombre de glands (on sait que la « *glandée* » et le sacrifice du porc correspondaient traditionnellement aux mois de novembre et de décembre). La mythologie fait de *Boreas* — qu'elle identifie à l'*Aquilon* (lat. *Aquilo*, d'*Aquila*, l' « Aigle »), ainsi désigné en raison de son impétuosité et de sa violence — la personnification du Vent du Septentrion, *froid* et *sec*, qu'elle figure comme un vieillard, à barbe de neige le plus souvent, et couvert d'un long manteau. Rien d'étonnant, donc, à ce que Dürer le mette en correspondance, parmi les éléments, avec la *Terre* (Terra) et, parmi les tempéraments, avec la *Mélancolie*.

Le magistral graveur pare *Zéphyre* de toutes les grâces de l'adolescence ; son souffle léger, symbole des brises, est porteur de verdures printannières et de fleurs. Dürer le juge même digne des lauriers d'Apollon et lui en tresse une magnifique guirlande. Du point de vue mythologique, bien que *Zephyrus* ait désigné pour les Anciens le Vent d'Occident, il n'en est pas moins tenu pour Fils de l'Aurore, et décrit

de petit obélisque, montant depuis ses pieds jusqu'au niveau de son cœur, porte, disposée en colonne verticale, les abréviations des sept arts libéraux, entre les initiales en caractères grecs de la Philosophie et de la Théologie, soit respectivement Φ à la base et Θ au sommet. Il est sans doute superflu de souligner que, réunies, ces initiales dessinent la croix inscrite dans la circonférence, et de noter les caractères assez évidemment « hermétiques » de cette « Philosophie ».

comme « soufflant avec tant de douceur et cependant de puissance qu'il rend la vie aux plantes et aux arbres, avec la verdure » (3) ; il épousa, dit-on, la déesse Flore. Aussi Dürer le met-il en correspondance avec le *tempérament sanguin* et, parmi les éléments, avec l'*Air* (Aer).

Le maître de Nuremberg voit, en *Eurus*, une sorte de génie impétueux, soufflant feu et flammes. Protégeant les vendanges ou dévastant les vignobles, il domine, dans cette composition, des pampres aux lourdes grappes. Et cela s'accorde bien, tant avec son nom, qui procède de la racine *euô*, « brûler », qu'avec les caractéristiques de ce Vent d'Orient, sec et d'une extrême violence. Dürer fait suivre son nom de la double mention *Ignis, Coler*, qui traduit on ne peut mieux sa correspondance avec le Feu et le *tempérament bilieux*.

Enfin, au Vent du Midi, *Auster*, auprès duquel s'entrecroisent les rameaux touffus d'une luxuriante végétation estivale, l'artiste a prêté un visage aux formes molles et adipeuses trahissant la placidité avec laquelle il prodigue chaleurs intenses ou rafales de pluies orageuses. Ici également, accord parfait, aussi bien avec l'étymologie — *Auster* semble pouvoir être mis en rapport avec *auô* « je dessèche », et *austêros* « qui rend la langue sèche » (4) — qu'avec la mythologie, qui personnifiait en lui l'âpre Vent du Sud, très chaud et souvent humide. Notre gravure ne s'écarte donc pas de la tradition en mettant *Auster* en correspondance avec l'*Eau* (Aqua) et le *tempérament flegmatique*.

Il devient, dès lors, possible d'identifier avec certitude chacun des « *Quatre Vents* » sculptés à la clef de voûte de Saint-Vincent de Mâcon, en nous basant sur l'évidente similitude de sa physionomie avec celle qu'en a tracé Dürer,

3. Deux étymologies sont d'ailleurs avancées pour *Zephyrus*, dont l'une fait dériver ce nom de *zoé*, « vie », et de *pherô*, « je porte », tandis que l'autre le met en rapport avec *zophos*, « ténèbres, soir, occident ».

4. Cependant, la plupart des germanistes pensent qu'*Auster* désignait très anciennement, non le vent du sud, mais bien celui de l'est, de sorte que le sens étymologique de ce mot pourrait être « côté de l'*aus* » (c'est-à-dire de l'Orient), comme dans le mot letton *austrinch*, « vent d'est ».

à la suite des « Miroirs » médiévaux et des Anciens eux-mêmes ; et les quelques mots dont le maître de Nuremberg accompagne chacune de ses figures, associés au décor dans lequel il les situe, nous permettent de déceler, sous-jacentes aux quatre masques bourguignons du XII[e] siècle, les mêmes correspondances macro-microcosmiques, par lui exprimées en clair ou nettement suggérées (5). Les masques situés au-dessus et au-dessous de la croupe léonine correspondent respectivement au Vent du Nord et au Vent du Sud, c'est-à-dire à *Borée* et à *Auster*, tandis que ceux qui se trouvent au-dessus et au-dessous du Livre devront être rapportés, le premier à *Zéphyre*, le Vent d'Ouest, et le second à *Eurus*, le Vent d'Est. Quant à leurs correspondances, pour éviter de vaines répétitions, nous les résumerons — une fois n'est pas coutume — dans le tableau suivant :

Masques	Vents principaux	Elé-ments	Tempéraments
Grave	BORÉE (Vent du Nord)	Terre	Mélancolique
Riant	ZÉPHYRE (Vent d'Occident)	Air	Sanguin
Impérieux et Coléreux	EURUS (Vent d'Orient)	Feu	Bilieux
Placide	AUSTER (Vent du Midi)	Eau	Flegmatique

On se rendra compte ainsi de la permanence et de la précision du schéma dont se sont inspirés, à 300 ans d'intervalle,

5. Rappelons simplement ici deux autres séries de correspondances dans lesquelles interviennent les éléments, et qu'il pourra être intéressant — malgré les différences de points de vue, ou même à cause d'elles — de rapprocher des analogies explicitées par Dürer. Selon la première, les pieds, dans l'homme, correspondent à la Terre, les entrailles à l'Eau, la poitrine à l'Air, le cœur et le cerveau au Feu, sous ses aspects respectivement solaire et lunaire. Quant à la seconde, elle se fonde sur la correspondance du corps humain avec la Terre, du sang avec l'Eau, de l'âme avec l'Air et de l'esprit avec le Feu.

l'ymagier de Mâcon et le graveur de Nuremberg. On aura remarqué aussi, pensons-nous, que ce dernier, à l'inverse de ce que firent parfois les Anciens, n'a pas inclus les points cardinaux parmi les correspondances qu'il explicite ; et ceci, qui, de prime abord, peut sembler étrange, résulte cependant immédiatement du fait que, si la notion traditionnelle des « Quatre Vents » principaux s'est maintenue intacte à travers les millénaires, elle a dû s'adapter, selon les pays et leurs conditions climatiques diverses, à des régimes de vents extrêmement variés et complexes, le sens précis des désignations antiques se trouvant parfois totalement perdu de vue. Si bien que, d'une part, tels, parmi ces vents principaux, ne correspondent pas exactement à un point cardinal déterminé (6), mais à l'un des points intermédiaires, et que, d'autre part, dès l'Antiquité, se trouvent énumérés, en plus des « Quatre Vents » susdits, tantôt quatre, tantôt six, tantôt enfin huit autres vents. On sait, par exemple, que la « Tour des Vents », à Athènes, consiste en un temple octogone, dont chacune des faces, correspondant à l'un des huit vents, porte le nom et la figuration symbolique de celui-ci sculptés sur sa frise.

En définitive, de l'Antiquité à la fin du Moyen Age et au delà, l'examen quelque peu rigoureux des correspondances *vents-directions* exigeait le recours à une sorte de « rose des vents » à douze divisions, quatre de celles-ci étant réputées majeures et les huit autres, mineures. On aboutissait ainsi à la répartition suivante :

6. Il y a d'ailleurs, à ces attributions — ou à ces approximations — apparemment aberrantes, des justifications symboliques fort précises. Le fait, par exemple, que *Boreas* soit, à strictement parler, non le Vent du Nord, mais celui du N. N. E., obéit à la même loi selon laquelle, dans la Tradition grecque, la « *Porte des dieux* », et, dans la Tradition hindoue, la « *Porte du dêva-loka* », se trouvent situées, non pas exactement au Nord, mais au Nord-Est, et en vertu de laquelle aussi la Saint Jean d'hiver est célébrée le 27 décembre, et non à la date exacte du solstice correspondant (Cf., pour plus amples explications sur ce sujet, René Guénon, in « *Etudes Traditionnelles* », « *Les Portes solsticiales* », N° de mai 1938, et « *A propos des deux Saints Jean* », N° de juin 1949).

Vents du *Nord*	BOREAS (ou AQUILO)	N. N. E.
	Aparctias (ou *Septemtrio*) ...	N.
	Thrascias (ou *Circius*)	N. N. O.
Vents d'*Occident*	*Corus* (ou *Argestes*)	O. N. O.
	ZEPHYRUS (ou FAVONIUS) ...	O.
	Lips (ou *Africus*)	O. S. O.
Vents d'*Orient*	*Caecias* (ou *Hellespontius*) ...	E. N. E.
	Apheliote (ou *Subsolanus*) ...	E.
	EURUS (ou VULTURNUS)	E. S. E.
Vents du *Midi*	*Euronotus* (ou *Euroauster*) ...	S. S. E.
	AUSTER (ou NOTUS)	S.
	Libonotus (ou *Euroafricus*) ..	S. S. O.

Ce que nous exposerons ultérieurement quant aux possibilités de transposition de la notion même de « Vent » contribuera à rendre compte des rapports symboliques parfois établis entre le zodiaque et ce duodénaire des vents.

Rien ne nous permet de penser que l'inspirateur de la clef de voûte de Mâcon ait réellement songé à distinguer, comme le fit Hésiode, entre vents « *bénéfiques* » et « *maléfiques* ». Comment cela lui eût-il d'ailleurs été possible, alors que *Zéphyre*, tenu, à bon droit, par Homère et ses compatriotes, pour redoutable en raison de sa violence, n'évoquait, pour la Chrétienté occidentale du XIIe siècle, que les tièdes brises printanières?

Il est facile de se rendre compte, d'autre part, qu'à cette classification médiévale des vents principaux répondait celle, non seulement des « *éléments* » et des « *tempéraments* », mais aussi — bien que Dürer se soit contenté de le suggérer graphiquement — des *saisons*. De ce point de vue, la tête mélancolique de *Borée* correspond évidemment aux frimas hivernaux, le riant visage de *Zéphyre* au Printemps, la face placide d'*Auster* à l'Eté, enfin le masque impérieux et irascible d'*Eurus* à l'Automne. Et, tout comme Dürer, le sculpteur de cette clef de voûte a nettement *distingué* — à défaut de le pouvoir faire en fonction des vents — *deux saisons fastes* et *deux saisons néfastes* : les premières, l'Hiver et le Printemps, sont figurées au-dessus du Lion ; elles correspondent à la *moitié ascendante* du cycle annuel, qui s'ouvre

au solstice d'Hiver, tandis que les secondes, l'Eté et l'Automne, sur lesquelles s'abattent les griffes léonines, correspondent à la *moitié descendante* de ce même cycle, qui s'ouvre au solstice d'Eté. Cette disposition sera opportunément rapprochée par certains de telle tradition encore rituellement observée, aux points tournants de l'année, par les membres du Compagnonnage et de la Maçonnerie. Il n'y a rien là que de très normal, d'ailleurs, puisque les uns et les autres, issus d'une même souche, relèvent d'initiations de métier foncièrement apparentées.

Quant au *Lion bibliophore*, Louis Charbonneau-Lassay en a dit, pour l'essentiel — et beaucoup mieux que nous ne saurions le faire — tout ce qui importait ; nous n'y reviendrons donc pas, d'autant que maintes pages du « *Bestiaire du Christ* » ont amplement développé les divers aspects du symbolisme léonin. Aussi nous bornerons-nous à attirer l'attention sur trois points, qui sont simplement de nature à nuancer quelque peu, semble-t-il, les conclusions de l'éminent iconographe.

Tout d'abord, ce Lion roman, bien qu'évidemment chrétien, est l'héritier d'une très longue « préhistoire », et il en garde un caractère éminemment *solaire*, d'ailleurs renforcé par les désignations de « *Soleil de Justice* » et de (*Soleil du Salut*) (attribuées au Christ), et sans doute aussi par les fonctions symboliques que, sous divers aspects et couleurs (7), lui confièrent les *alchimistes* médiévaux.

En outre, le Lion de la clef de voûte de Saint-Vincent est *ailé*. Le fait est fréquent, en particulier dans l'art roman, mais non constant. Le Christ — qu'Il soit considéré en tant que Docteur ou que Juge — est très souvent figuré, aussi bien en Occident qu'en Orient, par le Lion aptère. Il est possible — et la seconde observation que nous allons être amené à formuler nous inciterait à ajouter : probable — que

7. Bien que cette clef de voûte ait sans nul doute été peinte à l'origine (comme toutes les églises romanes), il n'y subsiste plus actuellement aucune trace de peinture.

l'ymagier ou son inspirateur ait eu en vue, en sculptant (ou en faisant sculpter) ces ailes, le symbole du *Vent*, ou, plus généralement, du *Souffle* divin, qui serait, comme nous le montrerons mieux ultérieurement, parfaitement à sa place au milieu des « *Quatre Vents* ».

En troisième lieu, il nous faut remarquer que, si la tête et les formes générales de l'Animal médian sont bien celles du Lion, tel que le sculptaient les ymagiers romans — il y a là un profil, une carrure, dont l'ampleur ne saurait tromper, et le traitement de la croupe est même tout à fait caractéristique à cet égard —, deux de ses extrémités n'en présentent pas moins d'étranges anomalies. Les pattes prenant appui sur les têtes d'*Auster* et d'*Eurus* s'achèvent normalement par des griffes de lion, mais les deux autres membres — celui qui étreint le Livre et aussi celui qui se replie sous le ventre de l'Animal sacré — se terminent bel et bien par des *serres d'aigle*. Par conséquent, ce Lion n'est pas sans participer en quelque mesure de la nature du Griffon, dont il porte ostensiblement certains attributs (8).

On sait d'ailleurs que le Griffon est, lui aussi, une figure du Christ, dont il symbolise, par ses pattes de lion, la nature humaine et, par ses serres d'aigle, la nature divine ; mais il évoque encore tout spécialement la Force et la Sagesse suprêmes, c'est-à-dire l'Omnipotence et l'Omniscience divines. Et, si nous prenons en considération les ailes et les deux serres d'aigle dont le sculpteur mâconnais a doté ce Lion, il sera quasi impossible de n'y pas reconnaître également le symbole de l'indivisibilité réelle, en l'Essence divine, des deux « Personnes » du Verbe rédempteur et de l'Esprit animateur et inspirateur (9).

8. Toutefois, dans le cas du Griffon, ce sont d'ordinaire les deux pattes postérieures qui sont pourvues de griffes de lion, et les deux membres antérieurs, de serres d'aigle.

9. Est-il besoin de rappeler que, dans certains milieux chrétiens de l'Antiquité et du Moyen Age — fort restreints, certes, mais notablement moins qu'aujourd'hui, cependant —, le privilège de figurer l'*Esprit divin* n'était pas exclusivement réservé à la *colombe* ? Outre sa figuration anthropomorphe, conforme au thème traditionnel de la *Philoxénie* (ou « Hospitalité »)

Ayant ainsi procédé à l'examen aussi complet que possible de cette clef de voûte mâconnaise, il nous reste à rechercher, dans les deux Testaments, les fondements scripturaires du symbolisme des « *Quatre Vents* » et à nous rendre compte de la façon dont il s'articule sur le symbolisme du *Lion*. En effet, il est souvent, dans la Bible, fait allusion soit au « Vent », soit aux « quatre vents », soit à l'un seulement d'entre ces derniers (10).

S'il est un texte révélé sur lequel les spirituels du Moyen Age se sont penchés avec une évidente prédilection, auquel ils ont demandé les clefs de maints mystères, c'est bien le récit de cette vision du prophète Daniel :

« Je regardais, au cours de mes visions nocturnes, et voici : « *les quatre vents du ciel* firent irruption sur la grande mer. « Et quatre grands animaux surgirent de la mer, différents « l'un de l'autre.

« Le premier était semblable à un *lion* et avait des ailes « d'aigle. Tandis que je regardais, ses ailes lui furent arra- « chées ; il fut soulevé de terre, redressé sur ses pieds comme « un homme, et un cœur d'homme lui fut donné.

« Et voici : un autre animal, le second, était semblable à « un *ours* : il se tenait sur un côté, et avait trois côtes dans « la gueule, entre les dents, et on lui disait : « Lève-toi, mange « beaucoup de chair ».

« Après cela, je regardais, et voici : un autre animal était « semblable à un *léopard* ; il avait sur le dos quatre ailes, « comme un oiseau ; cet animal avait quatre têtes, et la « domination lui fut donnée.

« Après cela, je regardais, au cours de mes visions noc- « turnes, et voici : surgit un *quatrième animal*, terrible, « effrayant et extraordinairement fort ; il avait de grandes

d'*Abraham*, le *divin Paraclet* pouvait aussi être symbolisé, selon les cas, par divers autres oiseaux, tels que l'*aigle* et le *faucon*.

10. Nous n'envisagerons pas, bien entendu, l'examen des cas où il s'agit d'acceptions du « vent » étrangères au symbolisme de cette clef de voûte, celles, par exemple, qui en font un synonyme de « *vanité* » ou d' « *inconstance* ».

« dents de fer ; il dévorait et broyait ; et, ce qu'il laissait, il le « foulait aux pieds » (*Daniel* VII, 2 à 7).

Nous laisserons ici délibérément de côté la signification historique de la prophétie, qui a trait à la succession et au sort des empires babylonien, médo-iranien, gréco-macédonien et romain, pour n'envisager que les rapports décelés entre *les quatre Animaux* de cette vision et « *les quatre vents* ». Il est bien évident que le lion qui s'y trouve évoqué ne saurait être aucunement identifié au Lion porteur du Livre qui occupe le *centre* de la clef de voûte de Saint-Vincent ; l'épisode de l' « arrachement des ailes » suffirait à l'établir, s'il en était besoin. A cette figure léonine médiane, peuvent seuls correspondre, dans la vision susdite de Daniel, le « *Très-Haut* » — désigné aussi comme l' « *Ancien des jours* » — et « le *Fils d'Homme* », qui se révèlent dans la seconde partie du récit sacré.

Les commentateurs médiévaux, se référant à l'habitat comme à la couleur et aux mœurs respectives de l'*ours* et du *lion*, identifièrent, naturellement, le premier de ces animaux au *Vent du Septentrion*, et le second au *Vent du Midi.* L'ardeur du *léopard* et son habitat oriental — ce dernier s'étend par-delà l'Afrique et à travers toute l'Asie méridionale, jusqu'à l'Archipel Malais — ne permettaient de voir en lui que le *Vent d'Orient.* Innomée dans la prophétie, la quatrième bête ne pouvait donc être assimilée qu'au *Vent d'Ouest.* Etant donné la voracité et la cruauté du *loup*, compte tenu surtout de la psychose collective faite de crainte et de frayeur ataviques que celui-ci faisait peser depuis des millénaires sur les populations rurales de nos pays, rien d'étonnant à ce que nos aïeux aient vu en lui le symbole du *Vent d'Occident.*

Aussi, ces quatre Animaux — ou, parfois, leur tête seulement — apparaissent-ils souvent dans l'iconographie romane. Ils tiennent, en particulier, une grande place dans les visions cosmologiques et mystiques du « *Scivias* » de Sainte Hildegarde de Bingen, Abbesse de Rupertsberg (1148).

Ne pouvant aborder, malgré son grand intérêt, l'inter-

prétation détaillée de cette vision, qui nous entraînerait trop loin de l'objet de cette étude, notons seulement que les « *Quatre Vents* » — en hébreu, צפון (*Tsaphon*), le Vent du Nord, מערבה (*Maharabah*), le Vent d'Occident, קדים (*Kadim*), le Vent d'Orient, et תימן (*Teman*), le Vent du Midi — ne s'y trouvent pas nommés, et que Sainte Hildegarde elle-même, dans son commentaire inspiré, les désigne seulement par les *points cardinaux* correspondants ; sans doute pourrons-nous bientôt en entrevoir la raison.

Mais il est trois autres passages scripturaires relatifs au *Vent* dont l'importance est plus grande encore, peut-être, pour les esprits, juifs ou chrétiens, qui s'efforcent de sonder les Ecritures à la lumière de la Kabbale.

Presque au début du *Livre d'Ezéchiel*, ne lisons-nous pas ces mots, qui ouvrent la grande vision, dite du *Char* (*Merkaba*) :

« Je regardai, et voici : il vint du *Septentrion* un *Vent impétueux* et une grande Nuée, et du *Feu* aggloméré ; et, de Lui, l'éclat (resplendissait) tout autour... » (*Ezéchiel* I, 4).

Paroles auxquelles fait écho, dans le *Nouveau Testament*, ce passage des *Actes des Apôtres* :

« Au jour de la Pentecôte, ils (les Apôtres) étaient tous ensemble dans le même lieu. Tout à coup, il vint du Ciel un bruit comme celui d'un *Vent impétueux*... Et ils virent paraître des langues, comme de *Feu*, qui se séparèrent et se posèrent sur chacun d'eux. Et tous furent remplis du *Saint-Esprit* » (*Actes* II, 1 à 4).

Dans les deux cas, donc, « *Vent impétueux* » et « *Feu* ».

Ce Vent, selon la vision d'Ezéchiel, il vient du Septentrion ; il est Souffle et Energie polaire, Activité et Influx spirituels issus du *Pôle* (11). Selon les *Actes*, il vient du *Ciel*, ce qui est une autre façon d'évoquer la même Réalité.

Enfin, dès le second verset de la *Genèse* — et l'on sait la

11. Sans doute est-ce par référence implicite à ce Principe polaire, Centre immuable qui dirige la rotation de toutes choses, que le *Talmud* déclare : « *Il souffle chaque jour quatre vents, celui du* Septentrion *les accompagnant tous. Sinon, le monde ne pourrait subsister, fût-ce une heure* » (*Baba bathra*, 25 *a*).

capitale importance qui s'attache traditionnellement aux paroles consignées au début et à la fin des Livres inspirés — nous lisons :

« ... Ténèbres sur la face de l'Abîme, et רוח אלהים (*Rouah 'Elohim*) se mouvait sur la face des eaux ».

Cette seconde partie du verset est traduite, comme on le sait, dans les Bibles catholiques, conformément à la Vulgate : « ... et *l'Esprit de Dieu* se mouvait... ».

Cependant, avec Onkelos et Jonathan, les deux *Talmuds* adoptent une autre version ; ils donnent : « ... et *le Vent d'Elohim...* ». Du strict point de vue philologique, cette seconde restitution est aussi impeccable que la première, car — et nous sommes ici au cœur de notre problème — le mot hébreu רוח (*Rouah*) signifie littéralement, tout à la fois, « *vent* » et « *souffle* » ; d'où, par extension ou généralisation, « *haleine, respiration, vie, âme, intelligence et esprit* » (que ce dernier soit envisagé comme *divin* ou *humain*). En outre, par transposition de la notion de « *vent* », on atteint à celle d' « *énergie* » ; et l'on n'ignore pas toutes les applications qui ont été tirées de cette dernière, tant par la Kabbale, hébraïque ou chrétienne — en particulier dans le domaine de l'angélologie —, que par la théologie des Eglises d'Orient (distinction et doctrine de l'*Essence divine* ineffable, incommunicable et imparticipable, d'une part, et des *Energies incréées*, mais communicables et participables, d'autre part).

Ces quatre acceptions de רוח (*Rouah*) : « vent, souffle », (celui-ci entendu, selon les cas, comme *âme* ou *esprit* individuel), « énergie » et enfin « *Esprit Saint* » (ou « *Esprit divin* ») sont tout à fait fondamentales.

En fonction du motif sculpté à la clef de voûte de Saint-Vincent, la considération des «*vents*», en tant que modifications de l'*Esprit* ou de l'*Energie-Une* symbolisée par le *Lion* central, s'impose d'autant plus qu'elle contribue à rendre compte de la *correspondance Vents-Tempéraments.*

Les vents, selon la perspective antique et médiévale,

sont comme autant de déterminations — ou de modifications —, diversement orientées, d'une même énergie : l'Energie éolienne ; ce que la Fable traduisait en disant qu'Eole est leur unique souverain. Parce qu'occupant, comme l'Atmosphère elle-même, une position intermédiaire entre le Ciel et la Terre, les vents étaient dits fils de Cœlus et de Rhée. Le fait que tel d'entre eux soufflait (12) apparaissait comme marquant sa *prédominance* sur les « souffles » contraires. Et ce vent, en raison même du « domaine intermédiaire » où il se manifestait, était regardé par les Anciens, selon qu'il était faste ou néfaste, tout à la fois comme le symbole et le support de tel *dieu* ou de tel *géant* ; il traduisait donc, à sa façon, l'influence prépondérante de tel « aspect divin » — ou de tel « esprit rebelle » — sur son adversaire. Dans le monde hébraïque, puis en Chrétienté, il y aura, de même, relation d'analogie entre les *Anges* et les *vents*.

Ce que ces derniers exprimaient dans l'ordre macrocosmique, nous allons voir que les « tempéraments » le reflétaient dans le microcosme humain. En effet, les caractères inhérents aux quatre principaux « tempéraments » résultent, selon le point de vue hippocratique, de la *prédominance* d'une des quatre « humeurs cardinales » (sang, bile, atrabile, pituite) sur les trois autres ; ils traduisent donc des *déséquilibres relativement stabilisés* ou fixés. C'est, d'autre part, un lieu commun que l'opposition des tempéraments flegmatique et bilieux, mélancolique et sanguin.

Nous retrouvons donc ici, appliquée tantôt à l'ordre macrocosmique, tantôt à l'ordre microcosmique, cette fondamentale donnée traditionnelle selon laquelle toute manifestation envisagée distinctivement, toute multiplicité non ramenée à l'unité, impliquent nécessairement désordre et *déséquilibre* ; et, si l'Ordre total — ou le grand Equilibre — est bien la somme de tous les désordres — ou de tous les déséquilibres —, ce n'est que moyennant la « transforma-

12. *Ventus*, le nom latin du vent, procède lui-même de la racine indo-européenne, *vā*, « souffler ».

tion » de ces derniers, c'est-à-dire le passage au-delà de leur distinction, et leur réintégration dans l'unité centrale (13). Et telle est, comme nous le percevrons mieux encore dans un instant, la vérité que proclame le *Lion*, au milieu des « *Quatre Vents* », au centre de la clef de voûte de Mâcon ; pour l'établir, nous allons, cette fois, nous référer au Nouveau Testament.

Peu avant sa Passion, le Christ ne dit-il pas, en évoquant symboliquement la « Fin du Monde » :

« ... Alors Il (le Fils de l'Homme) enverra (ses) Anges et rassemblera (les élus) des *Quatre Vents*, de (l') extrémité de (la) Terre à (l') extrémité (du) Ciel » (*Ev. sel. Saint Marc* XIII, 27).

Or, si, par les « *Quatre Vents* », nous entendons ici, avec tous les commentateurs orthodoxes, les quatre parties du monde, habituellement désignées par les noms des points cardinaux correspondants, et que nous disposions ceux-ci, après les avoir écrits en grec (dans la langue, par conséquent, du Nouveau Testament) l'un au-dessus de l'autre, conformément au sens de l' « exaltation » suggéré par le texte évangélique lui-même, nous obtenons :

Ἄρκτος, ou le Septentrion,
Δύσις, ou l'Occident,
Ἀνατολή, ou l'Orient,
Μεσημβρία, ou le Midi,

dont les quatre initiales constituent le nom grec d'*Adam* : A Δ AM.

Comme A vaut 1, Δ, 4 et M, 40, le nom A Δ AM = 1 + 4 + 1 + 40 = 46 (14), et, par réduction : 4 + 6 = 10, nombre du *Iota*, lequel correspond alphabétiquement et numéri-

13. Cf. René Guénon, in « *Le Symbolisme de la Croix* », « La Guerre et a Paix », pp. 77 à 82.

14. Saint Augustin, qui développe clairement cette doctrine, dans son « *Exposition sur Saint Jean* », Traité X, Chap. 3, à propos des 46 années qu'exigea la construction du Temple de Jérusalem, a cru pouvoir ajouter : « Ces choses, mes frères, ont été connues par les plus anciens des nôtres » (« ... *anterioribus majoribus nostris* »).

quement au *Yod* hébraïque, symbole par excellence du Principe.

Il s'agit donc ici de la réintégration finale de la manifestation en l'Adam-Principe, ou *'Adam Qadmon.* C'est aussi, pour recourir à une autre expression, rigoureusement équivalente d'ailleurs, la fin de la « Crucifixion cosmique », puisque « le Christ, Nouvel Adam, demeure en agonie jusqu'à la Fin du Monde, coïncidant avec le Retour en Gloire ».

Dans la clef de voûte mâconnaise, chacun des « *Quatre Vents* » correspond donc à l'une des lettres d'ADAM, et le *Lion central,* symbole du « Soleil de Justice », à la totalité de ce Nom, somme « transformée » de toutes les énergies et de tous les aspects divins inhérents à ces quatre lettres.

Nous allons retrouver maintenant l'analogue de cette doctrine dans la Kabbale hébraïque, qui n'était pas davantage ignorée de certains constructeurs médiévaux, non plus que de leurs inspirateurs, comme les lecteurs de cette Revue ont pu s'en convaincre en prenant connaissance des travaux de Mgr Devoucoux.

Notons tout d'abord le remarquable parallélisme de structure qui se peut déceler entre la formule de la *Tétraktys* pythagoricienne et celle du « *Grand Nom sacré hébraïque de 72 Lettres* » (15), étant admis qu'en cette occurrence, alors que l'esprit grec travaille directement sur les nombres, l'esprit hébraïque opère immédiatement sur les lettres.

Dans le cas de la *Tétraktys,* il y a obtention du total par addition des nombres entiers consécutifs, de 1 à 4, soit :

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

Dans le cas du « *Nom sacré de 72 Lettres* », on obtient le nombre total de ces dernières en faisant la somme des nombres correspondant aux quatre lettre et groupes de lettres qui résultent du « développement » progressif et régulier du divin *Tétragramme,* de la façon suivante :

15. On trouvera les précisions nécessaires au sujet de la *Tétraktys* dans une étude que René Guénon publia naguère dans cette Revue : « *La Tétraktys et le Carré de Quatre* » (N° 208, avril 1937).

YOD + YOD-HE + YOD-HE-VAV + YOD-HE-VAV-HE = 'AYIN-BETH

י + יה + יהו + יהוה = Nom עב

10 + 15 + 21 + 26 = 72 (70 + 2)

(Ce total, moyennant réduction, puis adjonction de l'unité correspondant au Nom en soi — [7 + 2] + 1 —, redonne 10, nombre du *Yod* principiel).

Or, le Nom עב, dit de « 72 Lettres », a pour nombre :

72 × 3 = 216

étant donné qu'il est composé des symboles des 72 Invocations et des 72 Anges (9 Chœurs angéliques, de 8 Anges chacun) que constituent les 216 lettres, contenues, à raison de 72 par verset, dans les 3 versets 19, 20 et 21 du Chapitre XIV de l'*Exode* (16).

Mais 216 est aussi le nombre du *Lion*, en hébreu *'Arieh*, car אריה (ARIH) = 1 + 200 + 10 + 5 = 216.

Et, d'autre part, le *Lion* est le symbole, tout à la fois de la *Rigueur* (puisque גבורה [GBVRH-*G.burah*] = 3 + 2 + 6 + 200 + 5 = 216) et de la *Miséricorde* (en raison de l'égalité de valeur numérique entre *'Arieh* et le Nom de 72 Lettres, symbole de la *Bonté* de Dieu), celles-ci se totalisant en la *Grâce divine* :

ד ס ח (ChSD), ou *Hesed* = 72
4 + 60 + 8

dont le nombre « exalté », c'est-à-dire pris 3 fois, équivaut aussi à celui d' *'Arieh*.

Si nous nous souvenons du « *Vent* — ou de l'*Esprit* —

16. *Exode*, Chap. XIV, 19, 20 et 21 :
(19) « L'ange de Dieu, qui allait devant le camp d'Israël, partit et alla derrière eux ; et la colonne de nuée qui les précédait partit et se tint derrière eux ».
(20) « Elle vint se mettre entre le camp des Egyptiens et le camp d'Israël ; et il y eut la nuée, et les ténèbres d'un côté, et, de l'autre, elle éclairait la nuit. Et, de toute la nuit, les deux camps n'approchèrent point l'un de l'autre ».
(21) « Moïse étendit sa main sur la mer, et Yaweh refoula la mer par un Vent impétueux d'Orient qui souffla toute la nuit ; Il mit la mer à sec, et les eaux se divisèrent ».

de Dieu se mouvant sur les eaux », tel qu'Il est évoqué au second verset de la *Genèse*, et que nous rapprochions de son rôle celui qu'assume le « *Vent d'Orient* » (qui est aussi interprété kabbalistiquement comme « *Souffle divin* ») au verset 21 du Chapitre XIV de l'*Exode* (17), sans doute pourrons-nous, dès lors, mieux comprendre la correspondance des 4 *Lettres tétragrammatiques* (celles-ci étant les facteurs primaires du nombre du *Lion* : 216 [72 × 3]) avec les « *Quatre Vents* » angulaires de la clef de voûte de Saint-Vincent (18), ainsi que la synthèse des Attributs christiques et paraclétiques, antérieurement notée comme inhérente au *Lion-Griffon*, qui devient, selon cette perspective, le symbole le plus adéquat du *Grand Nom divin de 72 Lettres.*

L'auteur — ou l'inspirateur — de la clef de voûte du narthex de Mâcon avait-il l'intention, en exécutant cette œuvre, d'évoquer *l'ensemble* de ces symbolismes ? Il serait, certes, présomptueux de l'affirmer, mais combien plus encore de le nier, si l'on veut bien tenir compte de la conjugaison des trois indices suivants :

a) L'artisan en question — ou, à plus forte raison, son inspirateur — était certainement, à cette époque, détenteur d'une initiation de métier.

b) Il a disposé les « *Quatre Vents* », non pas selon l'ordre régulier des points cardinaux (c'est-à-dire Nord, Est, Sud, Ouest, ou l'ordre inverse), ce qui eût aussi correspondu à l'ordre naturel des saisons, mais, au contraire (comme on pourra s'en rendre compte en se reportant à notre tableau), selon le *seul* ordre permettant de réunir les lettres « éparses » du Nom d'ADAM, sans rompre la trame des multiples analogies.

c) Le Lion-Juge élève le *Livre de Vie apocalyptique* au-dessus du masque d'*Eurus*, dont nous avons noté qu'il va de pair avec le *Feu* et qu'il est en correspondance avec l'*Automne*

17. Cf. Note précédente.
18. Ce schéma présente, bien entendu, une étroite analogie avec celui des quatre grands Archanges qui apparaissent si souvent, dans les basiliques romanes, aux retombées de la coupole.

(le décor de pampres chargés de grappes, au-dessus duquel Dürer situe la figuration de ce *Vent*, ne peut laisser le moindre doute à cet égard) (19). Or, c'est aussi en *Automne* que, selon certaines données ésotériques, le cycle en cours devrait s'achever. Qu'il convienne de ne reconnaître à ces dernières qu'un caractère tout symbolique — comme la situation dans le Zodiaque du signe astrologique de la Balance pourrait peut-être y inciter — ou qu'il y ait lieu, en outre, d'y voir une indication plus concrète (20), cette coïncidence, jointe à la précédente, n'en demeure pas moins des plus remarquables.

Aussi ne nous semble-t-il nullement exclu, en présence de cet ensemble d'indices convergents, qu'en sculptant le Lion de cette clef de voûte, quelque ymagier roman n'ait *sciemment* entendu évoquer ce suprême « *Maître des Vents* » qui, apaisant à la « Fin des Temps » la Tempête déchaînée, comme jadis au Lac de Génésareth, fera soudain régner « *le grand Calme* » (21), par delà les affres et le gigantesque chaos de ce monde apeuré.

René MUTEL.

19. Si, de ces allusions de Dürer aux *vendanges*, et de son évocation d'*Eurus* jetant *feu* et *flammes*, on rapproche l'expression de *colère* qui se lit sur le « visage impérieux » de la clef de voûte de Mâcon, il sera difficile de ne pas songer, d'autre part, à ces paroles de l'Apocalypse :

« Et un autre Ange, qui a pouvoir sur le *Feu*, sortit de l'Autel, et s'adressa d'une voix forte à celui qui avait la faucille tranchante, disant : « Lance ta faucille tranchante, et *vendange* les grappes de la vigne de la Terre, car les raisins en sont mûrs ». Et l'Ange jeta sa faucille sur la Terre, et vendangea la vigne de la Terre, et il en jeta les grappes dans la grande cuve de la *Colère* de Dieu » (*Apoc.* XIV, 18 et 19).

20. Quoi qu'il en soit, sans doute est-il superflu de rappeler à nos lecteurs chrétiens que « nul ne connaît l'Heure, si ce n'est le Père seul » (*Ev. sel. Saint Marc* XIII, 32 et *Saint Matthieu* XXIV, 36), et que toute supputation sur ce sujet est, non seulement réprouvée unanimement par les Eglises Apostoliques, mais encore totalement vaine.

21. *Cf. Ev. sel. Saint Marc* IV, 39, *Saint Matthieu* VIII, 26 et *Saint Luc* VIII, 24.

RECHERCHES SUR LA KABBALE[1]

II. — Kabbalistes anciens

Le *Zohar* et le *Ietsirah* semblent même combattre le panthéisme dans les textes suivants. Le *Zohar* (1, 2 a), à propos du texte d'*Isaïe* (40, 26) : Qui créa ces choses ? *MI bârâ ALE* ? symbolise l'Infini avant la Création par *MI*. Qui ? La Création par *ALE*, et l'union du Créateur et de la Création par *ALE* + *MI* = *ALEIM*, *Elohim*. Il accuse les adorateurs du Veau d'or de s'être écrié dans ce sens mystérieux : *Elléh Elohéka, Israel* ! Voici tes *Elohim*, Israël ! *Elléh*, ces choses, *ALE*, c'est-à-dire la création est ta divinité, le Monde est Dieu. Voici le texte du *Zohar* : « Avant que l'Inconnu de tous les Inconnus se manifestât (on n'a pas le droit d'ajouter au texte : quand toutes choses étaient encore cachées en lui), il n'avait que le nom de l'interrogation (*MI* ?) Il voulut sortir de cet état d'incognoscibilité et prendre un Nom ; il s'enveloppa d'un Vêtement riche et resplendissant et créa les choses (*ALE*), d'où ressortit le nom *A L E I M*. Mais tant que Dieu n'eût pas encore créé, il n'eut pas le nom d'Elohim ... Depuis que *MI* s'est uni à *ALE*, le nom de Dieu reste toujours à cet état d'union (non d'unité). C'est sur ce mystère que repose le maintien de l'Univers ». Le sens de ce texte est que, par la Création Dieu est sorti pour nous, de son état d'incompréhensibilité et s'est tellement uni à l'Univers, que sa Coopération s'étend partout en lui, non celle de l'Univers sur Dieu, et c'est sur cette incessante coopération que repose l'existence continue de la Création. Dieu semble immanent et en réalité il est transcendant ; aussi le *Zohar* écrit-il (*Idra Rabba* ou Grande Loge) : « L'Ancien des anciens, le Caché des cachés, il prit une forme

1. Cf. E. T. depuis sept.-oct. 1959.

et se disposa (à se manifester) comme si l'on disait : Il se trouva (on put le connaître un peu), et il ne se trouva pas. Il ne se trouva pas dans son Essence, mais il prit une Forme ; il ne pouvait être connu, parce que lui, il est l'Ancien des anciens (l'Eternel), mais par sa forme (la Couronne), il se fit connaître, comme le Vieillard des vieillards, l'Ancien des anciens, le Caché des cachés ; dans ses Signes il se fit connaître, sans se faire connaître », dans son Essence. On lit de même dans l'*Idra Zouta* ou Petite Loge : Le Saint « et tout son entourage sacré, ils viennent pour entendre avec joie les Paroles cachées, la louange du Vieillard saint, du Caché de tous les cachés. Il *se sépare* et reste séparé de tout (être créé), et *il ne se sépare pas, car tout à lui est adhérent* (*non inhérent*) *et lui est adhérent à tout.* Lui, Lui est tout (mais tout n'est pas Lui). Le saint Vieillard de tous les vieillards, le Caché de tous les cachés, Il a une Forme et n'a pas de Forme, Il a une Forme pour soutenir tout (l'Univers), et il n'a pas de forme (réelle), car on ne le trouve pas. Comme ayant une forme (la Couronne), il produit Neuf Lumières (les neuf autres séphires) qui, flamboyantes, resplendissent de lui, de son efformation. Et ces Lumières luisent de lui, et flamboient, et s'en vont et s'étendent de tous côtés, comme la resplendissante *Botsina* (Lampe) d'en haut, d'où s'étendent des Lumières de tous côtés. Et ces Lumières, quand on s'approche pour les connaître, on ne trouve qu'*une Botsina unique.* Ainsi est le Vieillard saint ; lui est la *Botsina* d'en haut, le Caché de tous les cachés ; et il n'est connu que de ces Lumières qui s'étendent, qui se dévoilent et se revoilent. Et celles-ci s'appellent le Nom sacré, et c'est pourquoi Tout est Un. Et ce qu'ont dit nos compagnons dans les livres précédents, que ce sont des *Degrés créés* par le Vieillard saint, qui se révèle par eux et par chacun d'eux (les Sephires), parce qu'ils sont des Formations du Vieillard saint, ce n'est pas maintenant le moment d'en parler ». L'Etre éternel, infini, absolu, est donc sans forme dans son Essence, créateur du monde relatif, fini, temporel de la forme, séparé de lui absolument, comme

Etre absolu créateur, adhérent, uni à lui comme le créateur à sa créature, immanent relativement, transcendant absolument. C'est ce que répète le *Schépha Tal* (*fol.* 75, b), à propos des paroles de *Nekhmiah* (9, 6) : « C'est toi, Iahweh, qui es seul », c'est-à-dire non identique au monde, non immanent ; « tu as tout fait et tu vivifies tout ; tu es en rapport avec le monde », c'est-à-dire transcendant, mais uni au monde. C'est pourquoi le *Sépher Ietsirah* dit : « Dix Sephiroth, *belimah* (on peut traduire : de rien, ou : silence !), dix et non neuf, dix et non onze ; réfléchis, scrute à fond, et place le Formateur sur sa base », à sa place, c'est-à-dire au-dessus des Sephiroth, éléments spirituels de l'Univers, et non en elles, non dans le monde.

Enfin, on accuse les Kabbalistes d'être panthéistes, parce qu'ils enseignent le *Tsimtsoum*, c'est-à-dire la concentration de Dieu sur lui-même pour produire la Substance primitive, alors émanée de Dieu, dit-on. Mais d'un côté, cette doctrine prise en ce sens, n'appartient pas aux anciens kabbalistes ; d'autre côté, dans un autre sens, elle s'appuie sur le *Talmud* et sur le *Midrasch*, qui l'expriment comme pur symbole ; enfin, même parmi les Néokabbalistes, disciples de Loria, si les uns l'admettent au sens littéral, les autres s'en indignent et ne la prennent qu'au sens figuré.

Pour eux, le *Tsimtsoum* symbolise seulement « la Descente de l'Infini, qui, dans sa grandeur et sa sublimité, daigne s'occuper du Maintien et de la Durée des Mondes, et y consacrer une attention spéciale ; il signifie donc seulement le Rapport, c'est-à-dire la Rencontre, l'Union de Dieu avec les Sephiroth, éléments spirituels des Mondes. Ce sens doit être le primitif et le seul vrai, car on lit dans le *Midrasch Rabbâ* (1° *Berêschith*, 5), pour expliquer à un payen comment l'Infini peut habiter dans un temple fini : « Regarde-toi dans ce grand miroir ; il le fit et se vit en grandeur naturelle. Regarde-toi dans ce petit miroir ; il le fit et se vit en miniature. Si donc toi, simple mortel, tu peux ainsi changer de forme à volonté, combien plus encore le grand Créateur de l'Univers. — (2° *Te-*

roumâ, 34) : Dieu dit à Moïse : Fais-moi une demeure. Moïse s'étonna et pensa : la gloire de Dieu ne remplit-elle pas tous les mondes ? ... — Moïse tu me comprends mal ; je ne demande qu'une demeure de 20 coudées sur 8 ; plus encore, je concentrerai ma *Schekinâh* (mon Habitation, ma Présence) dans une coudée carrée ». Ce qui prouve avec évidence le symbolisme, c'est ce qui amène ce passage. En effet (34), la *Torah* est comparée à une jeune fille tendrement aimée. Dieu, son père, la marie à un prince, Israël, et ne peut s'en séparer, car il s'est donné avec elle. C'est pourquoi il demande qu'on lui prépare une toute petite chambre pour accompagner sa fille. Irira parle ainsi du *Tsimtsoum* (*Porte des Cieux*, V, ch. 12) ; il dit en substance : Par lui, l'Infini fit un Lieu pour produire les êtres causés, et il laissa un vestige, une trace qui puisse être le sujet et comme le vase de la Lumière totale qui y était infusée.

De cette Lumière fut produite *Adam Kadmôn* et par lui, tous les êtres. L'*Espace primordial* produit par la contraction de l'Infini sur lui-même est la *Substance primitive*, la première produite par *Atsilouth*, et de toutes la plus parfaite. Elle est comme la mesure de tous les autres êtres et les contient tous comme un grand espace tous les corps qui s'y trouvent. L'Infini ainsi contracté pour former cet espace, y infusa sa Lumière et sa puissance, le conforma et le perfectionna de telle manière, que *Adam Kadmôn*, son premier être causé, puisse être considéré comme composé d'une manière très parfaite, et de l'*Espace* suréthéré provenant de la contraction comme son essence, et de la *Lumière* infusée en lui comme son existence. Adam Kadmôn est donc la Substance primitive, lumineuse, suréthérée, d'abord produite par l'Infini. Or Loria fait une description analogue (*Derouschin*, I, ch. 2), et ajoute textuellement : « Cette *Forme* (primordiale) s'appelle *Adam Kadmôn*, l'Homme Orient ; c'est lui qu'indique l'Ecriture en ces termes (*Genèse*, 1, 27) : Elohim *créa* l'Adam à son image, à l'image d'Elohim il le *créa* ; mâle et femelle il les *créa* ». Est-ce clair ? A la concentration de l'Infini pour

produire l'Adam d'en haut, l'Homme Principe, substance primordiale, est formellement appliqué un texte, qui affirme la création trois fois. Or toute la question du Panthéisme de la Kabbale roule sur la question d'Adam Kadmôn créé ou incréé ; Adam Kadmôn fut créé, l'*Atsilouth* n'est donc pas Dieu émané. On trouve encore dans le *Zohar* (I part 246, b) : « Viens, vois. *La Pensée* (la Sagesse) est le commencement de toute évolution, mais ce commencement est encore très caché, très mystérieux. En se développant davantage, il arrive à l'endroit où repose l'*Esprit* qu'on nomme *Intelligence*, et il est déjà un peu moins mystérieux. Cet Esprit se développe davantage et produit une *Voix* (la Science ou gnose) point d'union inférieur de la Pensée et de l'Intelligence, ensemble de toutes les forces, une *Voix* qui est feu (chaleur), eau (liquide), air (souffle, gaz). Et cette Voix devient le *Verbe*, véritable expression de l'Esprit et l'on entend les paroles de Raison (expression de l'influence des Séphires inférieures de construction, sur l'évolution des autres mondes). Si vous examinez attentivement ces degrés, vous trouvez que la *Pensée* (la Sagesse), l'*Intelligence*, la *Voix* (des Séphires inférieures) et le *Discours* (du Monde développé) sont un. Un lien les enserre tous, car le commencement de toute évolution, c'est la *Sagesse*, elle qui est complètement reliée au *Rien*, *Aïn*, à la Couronne considérée dans son union avec l'Infini, *Aïn-Soph*, dont elle ne peut jamais se séparer. Tel est le sens des paroles d'Isaïe : Iahweh est un, et son Nom est un ; » c'est-à-dire Iahweh, Celui qui est, produit, maintient et vivifie, est Un avec Elohim, l'énergie créatrice de la nature ; symbole : *A L E I M* = 86 = *E T B O*, la Nature. D'où il ressort que tous les êtres créés forment un Ensemble solidaire dont la Couronne, c'est-à-dire la Substance primitive est le point de départ, la Sagesse, le Principe des manifestations, les autres Séphires sont les degrés d'évolution et la Nature visible est l'évolution la plus large, mais le Principe de Vie est la Puissance créatrice de Celui-qui-Est, laquelle réalise, maintient et vivifie l'Evolution entière. Pour le

Zohar et les Kabbalistes, plus profonds, l'Unité de Dieu et de son Nom vise le seul nom antécréationnel. *Mi ? Qui ?* c'est-à-dire l'Infini ; pour les théologiens non kabbalistes, elle vise le nom I E F E, qui, lui, pour les kabbalistes résume, Nom développé, *Schem ham Mephorasch*, tous les Noms d'attribut qu'a fait surgir la création. Les Néokabbalistes sont avec le Zohar, pour le sens intime du Tétragramme, contre lui pour sa forme extérieure. Où est l'émanation de Dieu en tout cela ? Dès lors, on peut comprendre ce texte (3e partie, 65, a) : « Eléazar : Elohim indique la *justice*, et Iawéh la *grâce* ; comment lit-on donc Elohim pour Iawéh, quand il est écrit Adonaï Iahwéh ? — Schimeon. Il est écrit : Iahwéh est Elohim. Là où est la justice est la grâce, et parfois là où est la grâce est la justice (deux Séphires). Iahwéh indique la grâce ; quand les pécheurs la changent en justice, Iahwéh se lit Elohim. Viens et vois le mystère : il y a trois degrés ; chaque degré existe à part soi, mais tous ne font qu'un, *tous sont étroitement reliés en un*, et ils ne se séparent pas. « Ces degrés sont les triades séphirales, surtout la première. Répétez-les sur l'*Infini en soi*, ce que ne font pas les kabbalistes, avons-nous déjà dit, et vous avez la Trinité chrétienne. Les kabbalistes disent cependant que, dans *A I N*, A symbolise déjà la Couronne, I la Sagesse, N l'intelligence, les trois étant Un, mais restant encore Néant *pour nous*, c'est-à-dire motif d'interrogation : *MI ?* nom de connaissance, quoiqu'en réalité Dieu soit le *Mah*, ME 45, c'est-à-dire l'Etre absolu.

L'Abbé Busson a donc tort de croire que l'*AIN*, et encore plus l'*A I N S O P H* est le Néant moderne, d'où doivent émaner plus parfaitement les êtres de moins en moins imparfaits. C'est l'inverse ; le Néant des kabbalistes, c'est-à-dire l'Etre absolu, créa d'abord les êtres les plus parfaits, d'où émane l'Evolution descendante. L'Eternel s'est enveloppé de la Forme créée pour être intelligible pour nous ; il n'est réellement, essentiellement Lui, que hors de la Forme, son nom propre n'est donc Néant que pour nous ; en vérité, il est

Celui qui Est ; pour nous il n'est que *Eheyéh, Ero*. Les trois en un sont indiqués dans le Schéma : *Iahwéh Elohênou, Iahwéh Ekhad* ; Iahwéh notre Dieu, Iahwéh est Un, c'est-à-dire les noms divins : *Eheyéh, ascher Eheyéh, Iahwéh = Ero, qui-Ero, Iahwéh. Le livre du Mystère* (*Zohar*, II, 176, b) enseigne : « La Balance n'existait pas encore (le Roi de Beauté et la Reine du Royaume ne se regardaient pas encore face à face, et les Rois (Mondes) primitifs moururent, faute de nourriture (ou : de forme). La Balance est suspendue dans un lieu qui est *Aîn*, le Rien (l'Ancien, la Couronne intimement unie à l'*Aîn-Soph*, l'Infini). La Balance n'a pas d'autre appui qu'elle-même (ou : l'Ancien). Ce qui n'est pas, ce qui est et ce qui sera, tout porte et portera cette Balance, « symbole des Antinomies conciliées ». Il faut savoir que les kabbalistes considèrent quatre formes principales d'existence : la Balance, c'est-à-dire, l'union de l'actif et du passif, symbolisés par l'époux et l'épouse ; la Balance comme attribut divin, conciliant la bénignité et la sévérité ; la Descente de Dieu dans les Séphires, ses rapports avec le monde créé qu'il gouverne ; et surtout la *Forme humaine*, cause et but de la création. D'où les allégories favorites. Le *Zohar* enseigne encore (III, 290, a) : « Quand l'Ancien, (la) Couronne ou Substance primitive créée par l'Ancien des anciens, prit une forme, il forma tout, mâle et femelle. Les êtres ne pouvaient subsister sous une autre forme. C'est pourquoi l'Evolution commença d'abord par la Sagesse, par un masculin et un féminin, par la Sagesse comme Père et par l'Intelligence comme Mère ; de leur union surgit tout le reste. C'est la Balance par laquelle tout est pesé, car comme ce commencement, tout repose sur ce principe ». C'est l'Evolution universelle de la Substance primitive. La Substance primitive est créée, non émanée, mais d'elle émanent tous les mondes. C'est dans ce sens seulement que le Système ou Monde de la Substance primitive, peut s'appeler justement *Emanation*.

P. Nommés.

(A suivre).

LES LIVRES

La Bible. Le Livre du Commencement. Traduit de l'hébreu par EDMOND FLEG (Paris, Editions de Minuit, 1960). — Pour quiconque s'intéresse au Judaïsme à quelque titre que ce soit, le nom d'Edmond Fleg est un nom familier. Poète, dramaturge, romancier, auteur d'une *Anthologie juive des origines à nos jours* d'un *Moïse*, d'un *Salomon raconté par les peuples*, promoteur d'une édition de pages choisies du *Zohar*, M. Edmond Fleg, depuis tantôt un demi-siècle, s'est assigné la tâche de faire connaître au public de langue française les divers aspects de la tradition et de la pensée juives, en même temps qu'il s'attachait à développer une meilleure compréhension mutuelle entre Juifs et Chrétiens. On n'a pas oublié l'admirable *Juif du Pape*.

Aujourd'hui, M. Edmond Fleg se manifeste sous un aspect tout nouveau et assez imprévu. Disons-le franchement : à l'annonce de cette traduction, il était naturel de s'attendre à une nouvelle œuvre poétique, à une paraphrase littéraire harmonieusement cadencée des textes du Livre. C'est une surprise — et une heureuse surprise — de trouver ici ce que l'éditeur qualifie sans exagération, croyons-nous, de première traduction « littérale » de la Bible en français : « Non pas cette mélodie admirablement bien tempérée que les siècles, en la polissant, nous transmettent de génération en génération. Mais, autant qu'il est possible, le rythme rocailleux, la poésie si peu occidentale du texte hébreu lui-même, ses hiatus aussi, ses obscurités — et, surtout, les continuelles questions qu'il pose ». En effet, à notre connaissance, aucune des traductions existantes, même la vieille traduction de Cahen, pourtant réputée pour sa littéralité, ne « colle » aussi étroitement au texte hébreu que celle dont M. Fleg nous présente, avec la *Genèse*, la première partie.

L'avantage d'une telle traduction nous paraît évident, et à un double point de vue. D'une part, elle laisse le lecteur face aux difficultés et aux obscurités du texte que, dans une large mesure, les traducteurs s'efforcent habituellement d'éliminer afin de présenter au lecteur un texte « lisible » et à peu près intelligible. Mais, ce faisant, chaque traducteur impose au lecteur qui n'a pas la possibilité de se reporter au texte original *sa* solution des difficultés, qui n'est pas nécessairement la bonne, qui n'est forcément pas la bonne dans tous les cas. En somme, dès lors qu'on se propose de fournir un instrument de travail et non une « lecture pieuse », on ne peut guère concevoir que deux méthodes : celle adoptée par M. Fleg d'un « décalque » du texte original, ou bien la traduction discutée et commentée qui conduirait à écrire un gros volume sur chaque section du Livre. D'autre part, nous pensons que la nouvelle traduction peut aider considérablement le chercheur qui s'essaie

à la lecture du texte hébreu, par la facilité qu'elle lui donne de retrouver immédiatement chaque mot du texte. C'est dire qu'en tout cas, cette traduction ne saurait prétendre à l'audience du grand public.

Nous ne formulerons qu'une critique — un regret plutôt. Quel dommage que M. Fleg ait cru devoir s'en tenir aux traductions banales : *Dieu*, *Seigneur*, *Très-Haut*, etc... qui ne sont nécessairement que pis aller ou médiocres approximations, au lieu de restituer phonétiquement *Elohim*, *Adonaï*, *El'Elion*, et tous autres théonymes hébraïques.

Quelques notes, peu nombreuses, suivent la traduction des cinquante chapitres de la *Genèse*. Purement philologiques, elles sont destinées à justifier la traduction ou à signaler des variantes possibles. C'est, à notre avis, la meilleure méthode pour un texte qui a reçu des interprétations théologiques diverses tant chez les Juifs que chez les Chrétiens.

Il nous reste à souhaiter que ce *Livre du Commencement* ne soit... qu'un commencement et que paraissent bientôt *L'Exode*, puis les autres livres du *Pentateuque*. Et si M. Edmond Fleg pouvait nous donner en outre *Ezéchiel*, le *Livre de Job* et les *Psaumes*, notre satisfaction serait presque complète. Mais, dès aujourd'hui, nous tenons à lui dire notre reconnaissance.

Serge Hutin. *Les Gnostiques* (Paris, Presses universitaires de France, 1959). — Tout le monde connaît la collection *Que sais-je ?* série de monographies sur toutes les questions intéressant la culture générale. Ces petits volumes sont généralement bien faits, parfois même rédigés par les meilleurs spécialistes des questions traitées. Quelques-unes traitent de sujets touchant aux études traditionnelles, mais nous ne voyons généralement pas la nécessité d'en rendre compte ici, nos lecteurs, sur ces questions, n'en étant plus au stade où de tels manuels peuvent les intéresser, quelques utiles qu'ils puissent être pour le grand public. Nous ne pouvons pourtant pas passer sous silence le livre de M. Hutin, car il risque de propager les erreurs les plus graves relativement à une œuvre et à un courant traditionnel qui nous sont également chers. Nous ne dirons rien des cent premières pages qui constituent un exposé des doctrines qu'on réunit sous la dénomination de gnosticisme. C'est un honnête article d'encyclopédie, tel qu'on peut l'écrire à l'aide d'une érudition de deuxième ou de troisième main. Les choses se gâtent quand on en arrive à un court chapitre — inattendu — intitulé *L'ésotérisme catholique* dont la présence ne paraissait pas s'imposer ici.

Pour M. Hutin, il faut reconnaître l'existence d'un véritable ésotérisme dans l'Eglise primitive. Nous n'y contredirons certes pas, mais M. Hutin se fait, de cet ésotérisme, une bien étrange idée, par exemple quand il y inclut la « doctrine des réincarnations », dont il croit découvrir la trace dans un passage de l'Apocalypse... où il n'en est nullement question. Mais la suite est beaucoup plus étrange encore : « L'ésotérisme catholique, nous dit l'auteur, n'a pas disparu avec l'avènement de l'Europe moderne. On en trouve des représentants éminents en plein XXe siècle ». On ne peut retenir un mouvement de

surprise devant pareille affirmation. Non point qu'on s'inscrive en faux contre celle-ci, mais ces « représentants éminents » sont si peu connus, — comme il est normal — qu'on ne s'attend guère à les trouver mentionnés ici. On tourne la page... et on lit avec stupeur : « il est même curieux de constater qu'un penseur comme le P. Teilhard de Chardin, parti de la biologie et de l'anthropologie, a fini par rejoindre de grandioses perspectives *gnostiques* (au sens large — et catholique — du terme) ». Nous n'avons pas à savoir ici par quelles contorsions mentales les admirateurs catholiques de Teilhard de Chardin prétendent établir l'orthodoxie théologique de celui-ci, mais nous savons fort bien que l'ésotérisme catholique — pas plus qu'aucun autre ésotérisme — ne peut admettre la théorie de l'évolution qui forme le centre de l'œuvre du défunt auteur.

M. Hutin, qui tient à nous administrer des preuves répétées de son ignorance totale en matière d'ésotérisme, ne saurait s'arrêter en si beau chemin. Il poursuit : « On pourrait mentionner également, bien qu'il s'agisse d'une personnalité qui s'est arrêtée au seuil du catholicisme, le nom de Simone Weil ; mais cette admirable *gnostique* contemporaine a retrouvé des aspirations hétérodoxes (ascétisme cathare) ; et, surtout, elle rejoint l'idéal guénonien d'une tradition supérieure à toutes les formes religieuses ». Bornons-nous à rappeler à ceux qui l'auraient oublié que Simone Weil n'a pas hésité à déclarer que « Jéhovah, Allah, Hitler », sont autant de « dieux terrestres » et à suggérer : « Ce diable qui est venu proposer au Christ d'accomplir pour lui les promesses faites depuis des siècles au Messie, qui d'autre pouvait-il être que Iaveh (un aspect de Iaveh) ? » (*La pesanteur et la grâce*, p. 91 ; *La connaissance surnaturelle*, p. 273). Après cela, nous voulons dire après avoir ainsi rejeté le Judaïsme et l'Islam et ruiné les fondements bibliques du Christianisme, n'est-ce pas dérision d'écrire : « Les diverses traditions religieuses authentiques sont des reflets différents de la même vérité, et peut-être également précieux » (*Lettre à un religieux*, p. 35) ? Et M. Hutin peut-il croire, de bonne foi, que Simone Weil a « rejoint l'idéal » du musulman René Guénon, à moins de n'avoir jamais rien compris à l'œuvre de celui-ci ? Ce serait sa seule excuse, si toutefois on peut être excusé de parler de ce qu'on ignore.

JEAN JOUBLIN. *Le Réel passe la mesure, ou les surprises de la « qualité » naturelle, transformée ou non* (Paris, Librairie Maloine, 1960). — Nous tenons à signaler dès maintenant, en nous réservant d'y revenir plus tard, cet ouvrage, tiré à petit nombre. Il constitue, quant à son contenu essentiel, une illustration et un développement du premier chapitre de l'ouvrage de René Guénon : *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, en même temps qu'une critique serrée de la « dialectique » qui règne sur la philosophie et la science modernes.

JEAN REYOR.

Le Gérant : PAUL CHACORNAC.

467. — Imprimerie JOUVE, 15, rue Racine, Paris. — 4-1960.